

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Un hombre y un mundo sin sentido* . 83

ARTICULOS

- ALBERTO CATURELLI: *Existencia y cultura* 89
OMAR ARGERAMI: *La cuestión "De aeternitate mundi":
posiciones doctrinales* 99
J. E. BOLZÁN: *Educación y trascendencia* 125

NOTAS Y COMENTARIOS

- RAÚL ECHAURI: *Aristóteles, Darwin, Gilson y la bio-
filosofía* 139
J. E. BOLZÁN: *Boletín de historia y filosofía de las
ciencias* 143

BIBLIOGRAFIA

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS: *Filosofía española contemporánea* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 147; JOSÉ MARÍA DE ALEJANDRO: *La lógica y el hombre* (Gustavo Eloy Ponferrada), p. 148; PETER A. MANN: *Métodos de investigación sociológica* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 149; RODOLFO MONDOLFO: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 150; J. M. DAVIS, D. J. HOCKNEY, W. K. WILSON: *Philosophical logic* (Alberto Moreno), p. 151; JOSÉ ALEU: *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 152; J. R. LUCAS: *The freedom of the will* (Marta J. A. Daneri de Rebok), p. 153; GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA (J. E. Bolzán), p. 154; GABRIEL MARCEL: *Filosofía para un tiempo de crisis* (Carmen Valderrey), p. 155; JOSEPH MOREAU: *Aristóteles y su escuela* (J. E. Bolzán), p. 155.

CRONICA 157

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

UN HOMBRE Y UN MUNDO SIN SENTIDO

1. — El agnosticismo contemporáneo

Cuando se pone en duda el valor de la inteligencia para alcanzar la de-velación del ser trascendente y sus causas, el hombre lógicamente se cierra en una inmanencia fenoménica. Colocado el ser trascendente más allá del alcance válido de la inteligencia, sólo restan los fenómenos o apariencias de las cosas, las cuales, destituidas de todo soporte ontológico, únicamente pueden darse en una instancia inmanente subjetiva. El esse est percipi, "el ser es su ser percibido", de Berkeley, es la consecuencia necesaria de todo empirismo, el cual, negado el valor trascendente de la inteligencia, no puede aprehender el ser. En esta posición, la inteligencia tampoco es capaz de de-velar el ser inmanente del sujeto. Como el mundo, también el hombre queda reducido a un conjunto de manifestaciones fenoménicas subjetivas.

Apariencias objetivas en apariencias subjetivas, el mundo y el hombre, en definitiva no son, únicamente aparecen. La consecuencia es el nihilismo. La nada es la última instancia ontológica del mundo y del hombre, es su raíz y su fundamento. Estas consecuencias han sido llevadas hasta el extremo por la filosofía existencialista contemporánea, en un proceso de des-realización o de des-esencialización del ser trascendente, primero, y del ser inmanente, después, comenzado ya con la decadencia medioeval y vigorizado en el Renacimiento. Descartes es su primer representante sobresaliente. Lo primero que conoce la inteligencia no es el objeto trascendente, el cogitatum, sino el pensamiento mismo, el cogito. Más aún, los conceptos representan "clara y distintamente" las cosas, pero no las aprehenden en su ser trascendente, no las de-velan en su propia e intrínseca realidad. Hay un hiatus entre el conocer y el ser trascendente. El conocimiento intelectual termina en su propia representación conceptual inmanen-

te. Si Descartes de hecho es realista lo es por una apelación ilógica a la Veracidad de Dios —quien le asegura la realidad del objeto— ya que no podría haber llegado a Ella con tales conceptos desarticulados del ser trascendente.

Kant da un paso más hacia el hundimiento inmanentista, quiere fundar su agnosticismo ontológico, la imposibilidad de la inteligencia para llegar al ser trascendente. Los conceptos y juicios no tienen un objeto propio real, distinto del de los sentidos, son puros modos o formas de organizar los fenómenos en objetos. La cosa en sí, transubjetiva, el "noumenon" queda más allá de las posibilidades del conocimiento intelectual del hombre. Kant no niega el mundo trascendente al hombre, lo declara de jure incognoscible, incapaz de ser alcanzado por la inteligencia. El agnosticismo se presenta así en su forma más patente. El inmanentismo se torna absoluto en los Idealistas —Hegel es su representante más destacado— y en los Positivistas del siglo pasado. Por caminos diversos —racionalista o sensista— ambas corrientes cierran el paso a la trascendencia y quedan clausuradas en un conocimiento puramente fenoménico, deformada así la verdadera naturaleza de éste.

2. — El agnosticismo en la filosofía vitalista y existencialista actuales

El antiintelectualismo vitalista y existencialista de nuestros días sumerge al hombre en una inmanencia radical. El mundo sólo es como horizonte o límite espacial de la existencia humana. Su ser, dice Sartre, se confunde y no es más que su aparecer en el hombre. El creer que hay un ser más allá del aparecer, es una ilusión intelectual. La inteligencia es quien introduce el falso problema de la dualidad real de conocer y ser. A su vez, este aparecer tampoco es un ser o esencia que existe en el hombre. Este únicamente existe, es una pura elección o autocreación desde la nada, por la nada y para la nada definitiva o la muerte (Heidegger), "un ser que es lo que no es y no es lo que es" (Sartre) o, más brevemente, "una nada siendo" (Ortega).

Como se ve, en estas posiciones no sólo el ser del mundo, sino el ser del hombre, se hunden en la nada. El nihilismo es la última y lógica consecuencia de esta posición antiintelectualista en la que se niega o desconoce el ser trascendente, como objeto inmediato de la inteligencia.

3. — Del agnosticismo inmanentista al absurdo del hombre y del mundo

Negado o desconocido el ser trascendente, el mundo y el hombre pierden todo sentido. En primer lugar, porque si no hay o es im-

posible el acceso consciente al ser, todo se aniquila; y desde la nada, nada tiene sentido, más aún, es imposible el planteo mismo de la cuestión. En segundo lugar, desaparecen los términos a-quo y ad-quem, necesarios para establecer la dirección del perfeccionamiento humano y de las cosas y de su sentido, ya que no hay ser o esencia para ser perfeccionado —ausencia de término a-quo— y tampoco un ser o bien real y trascendente capaz de acrecentar el ser propio del hombre y de las cosas —ausencia del término ad-quem—. En esta perspectiva que ignora y aun niega el ser trascendente se ve inmediatamente que el ordenamiento moral del hombre, carece de fundamento. En efecto, la norma moral es la expresión de un deber-ser o exigencia ontológica impuesta al hombre desde la trascendencia de su Bien o Fin supremo, para su acrecentamiento como hombre, en dirección a la posesión plena y definitiva de ese Bien y de la consiguiente realización de su propio ser y actividad humana. Brevemente, la perfección moral no es sino el crecimiento ontológico del ser humano en camino hacia su plenitud, que se realiza con la consecución del Bien infinito, para el que aquél está esencialmente ordenado por su ser y vida espiritual. Sin ser no puede haber realización del ser.

Con el hundimiento del ser, también naufraga el fundamento del orden jurídico, político y social; ya que todos ellos se fundan sobre el orden moral, que ya dijimos está sustentado sobre el orden ontológico. Desde que todos estos órdenes están dirigidos a perfeccionar al hombre bajo algunos de sus aspectos, ningún perfeccionamiento puede llevarse a cabo sino como realización del ser. Todo perfeccionamiento se presenta como una posibilidad de ser, que aun no es, que es reclamado o exigido por el ser que ya es, a fin de que llegue realmente a ser. Por lo demás, todos estos acrecentamientos humanos, político, económico y social, se fundan y se comprenden como perfeccionamiento humano, porque se ajustan al ordenamiento o perfeccionamiento moral, el cual se funda y es él mismo, según lo expuesto antes, un acrecentamiento o realización del ser de acuerdo a las exigencias del ser o esencia del hombre.

4. — De la destrucción de la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad del hombre a la pérdida del sentido de su vida

Resumiendo, pues, lo dicho, con la desaparición del ser del horizonte humano, pierden su fundamento el orden teórico de la inteligencia y el orden práctico moral, económico, político y social del hombre y, con la desaparición de éstos, pierden también su sentido el hombre y su vida. Sin ser trascendente como objeto y sin ser inmanente como sujeto, no hay quien de-vele ni contemple el mundo, ni

tampoco cosa que de-velar ni contemplar. La actividad teórica se hace imposible, porque se destruye la intencionalidad con el naufragio de sus soportes del sujeto y el objeto. Otro tanto sucede con la actividad práctica, incluyendo además de la moral, la artística y la técnica. Mediante la misma, el hombre modifica las cosas, es decir, convierte las posibilidades de éstas en realidad, acrecienta su ser para hacerlas útiles o bellas. Mediante ella también es capaz de actualizar las posibilidades de su propio ser y actividad espiritual, de perfeccionar su libertad por los hábitos virtuosos, que la capaciten e inclinen a la realización de actos buenos, y a su inteligencia para superar las dificultades y alcanzar con rectitud y facilidad la verdad.

Ahora bien, ¿Qué sentido puede conservar aún una actividad teórica o contemplativa del ser como es, cuando no hay ser subjetivo —alguien que realmente sea— que actualice esa actividad ni tampoco hay ser objetivo —algo que realmente sea—? Tampoco puede conservar significado una actividad práctica, por la que el hombre, desde su actividad espiritual, inteligente y libre, se propone modificar las cosas exteriores —cultura artística y técnica— y su propia actividad espiritual: la voluntad libre —cultural moral— para lograr el bien en ellas, y la de su inteligencia —cultura teórica— para capacitarla a alcanzar la verdad y razonar rectamente. Porque si no hay alguien, un ser real espiritual, que con la inteligencia planifique esas modificaciones en las cosas y en la propia actividad espiritual, y con su decisión libre las realice, esta actividad práctica resulta impracticable por ausencia de sujeto causal que la realice. Y si no hay bienes o valores que puedan ser realizados, es decir, capaces de pasar del estado de posibilidad al acto de ser, la actividad espiritual de la inteligencia y de la voluntad libre están privadas del ser o bien objetivo, término trascendente indispensable para dirigir su actuación. Vale decir, que sin ser la actividad teórica y práctica pierden todo soporte: del sujeto real, que debe realizarlo, y del objeto real, que debe ser aprehendido y alcanzado; pierden los términos a-quo y ad-quem, indispensables para su comprensión y realización.

Con la pérdida de sentido de la vida espiritual teórica y práctica del hombre, toda la vida humana resulta incomprensible y sin sentido. Porque aun la vida inferior material —la fisiológica, que le es común con las plantas, y la sensitiva, que le es común con los animales— en el hombre está al servicio de la vida espiritual teórica y práctica. Si, pues, ésta carece de sentido, también aquélla lo pierde. Por lo demás, sin ser, nada puede ser ni tener sentido. Con la vida humana, privada de sentido y absurda, ya nada tiene sentido: el hombre se hunde y se debate en lo impensable, en la contradicción y el ab-

surdo. La verdad y el error, el bien y el mal, la perfección y la imperfección, lo bello y lo feo, el orden y el desorden, es lo mismo o, más preciso aún, carecen de sentido y de valor. ¿Acaso ciertas manifestaciones del arte actual no reflejan de una manera sensible esta pérdida de sentido y de valor de la vida humana? En esta concepción agnóstica, inmanentista y nihilista la persona humana y la sociedad —con el orden moral, jurídico, político, económico y social— no sólo carecen de sentido, sino también de defensa y sostén. Sin el ser no cabe el deber-ser, y, consiguientemente, no cabe el orden moral; y sin orden moral, tampoco hay orden político, jurídico, económico ni social. No es posible ningún orden auténticamente humano, que surja de la interioridad de la conciencia y que la persona se imponga como un deber-ser, a su propia libertad. Sin este orden interior, surge el desorden de las pasiones, la sensualidad desbordada, el egoísmo y la injusticia sistematizada, la violencia y el atropello, la guerra y la guerrilla. La vida humana se torna invivible y se hunde en el absurdo no sólo teórico, sino también práctico. La inseguridad, el miedo y la frustración y la falta de garantías y el mismo atropello y la muerte son sus consecuencias.

5. — De la pérdida del ordenamiento humano interior al pseudo orden de la violencia totalitaria

Frente a una sociedad desarticulada por el desorden intelectual —la desconfianza en el valor de la inteligencia, la pérdida de la verdad y del orden intelectual— y el desorden moral —la falta de normas objetivas con la consiguiente caída del orden jurídico, político, económico y social, el desconocimiento de la actividad espiritual auténticamente libre— surge la tentación, y se cae en ella casi inexorablemente, de la imposición por la violencia de un orden puramente extrínseco y policial, que es el totalitarismo. Cuando la sociedad se deshace, cuando la persona ha perdido el sentido de la verdad y del bien moral con todos sus desbordes de egoísmo y de violencia, el único orden —si así se lo puede llamar— es el impuesto por la fuerza, desde fuera, por un Estado, que asume el papel de Dios, de fuente primera de organización. Incapaz por esencia de obligar desde la conciencia —una vez suprimido el orden moral—, impone él violentamente, por la fuerza, un orden puramente externo. La dictadura y el totalitarismo son, por reacción, las consecuencias de la pérdida o disminución del orden institucional y personal, que surge de las exigencias de la verdad y del bien en la interioridad de la conciencia como normas de conducta de valor absoluto.

6. — La restitución del valor trascendente de la inteligencia, fundamento de la reconquista del orden humano, personal y social

Como lo he dicho en muchas ocasiones, es menester no prostituir la inteligencia, no obligarla contra naturam a negar o desconocer su propio objeto, el ser trascendente —sin el cual no puede actuar—. Esto no puede hacerlo sin ser sometida a esta contradicción interna que la despedaza y humilla: la de negación del ser, negación que no puede formular siquiera sin la aprehensión y afirmación del ser negado. Lo primero es, pues, la afirmación del ser trascendente como objeto de la actividad intelectual.

Reconocido este ser trascendente, como objeto inmediato y evidentemente dado en todo acto de entender, desde él la inteligencia de-vela el ser del mundo inmediatamente dado, el propio ser inmanente y el Ser imparticipado e infinito de Dios, como su Causa primera y necesaria; y desde El descubre y determina, con precisión, el sendero de su propia perfección humana y establece así el orden moral, sobre el que se fundamenta, desde la interioridad de la conciencia, el orden jurídico, político, económico y social en sus múltiples manifestaciones y establece así la organización humana de la sociedad. Sendero que después debe recorrer con la decisión de su libertad. La persona humana y su vida individual y social logran así su cabal sentido: de ser finito, material y espiritual a la vez, abierto a un mundo material finito, y hecho para su plenitud y felicidad por la posesión del Ser —Verdad y Bondad— infinito en la inmortalidad —como beatus—, mediante la decisión de su libertad —actividad técnico-artística y sobre todo moral— bajo la dirección de su inteligencia, en camino hacia su perfeccionamiento humano —homo viator— en busca de aquel Fin o Meta suprema y divina, que, más allá de la vida humana le confiera la posesión del Bien infinito con la consiguiente plenitud o felicidad humana.

OCTAVIO N. DERISI

EXISTENCIA Y CULTURA

PLURALIDAD Y UNIDAD DE LA CULTURA

Es frecuente hablar, en nuestro tiempo, de "pluralismo" social, político, cultural, religioso; en todos los casos, si nos queremos entender de veras y encontrar un sentido preciso a semejante expresión, se hace necesaria una sostenida reflexión sobre lo que se quiere significar con el término "pluralismo". Pero como siempre connota el sentido de aquello que se declara "plural", se hace necesario, simultáneamente, un esclarecimiento previo no de la pluralidad sino de lo plural. Se parte, generalmente, de una observación de hecho, extrínseca, y "pluralidad" viene a significar lo mismo que multitud sin que esta comprobación implique un juicio valorativo; simplemente se dice que algo es plural o que existe pluralidad de tales cosas o de tal especie de cosas sin decidir que tal cosa sea la mejor, o la más verdadera o algo semejante. Por tanto, esta mera descripción extrínseca de un hecho (que tal cosa es plural) parece adecuada y carente de supuestos como punto de partida para meditar sobre la existencia en relación con la cultura y la pluralidad de culturas en nuestro mundo.

En efecto, en cuanto volvemos la reflexión sobre la historia del hombre y sobre nuestro propio mundo, no puede negarse que existe cierta multiplicidad cultural; esta comprobación es puramente extrínseca. Y precisamente este carácter de la primera descripción del problema conlleva la afirmación implícita de que hay algo (la cultura) que se manifiesta en una pluralidad; pero alguien podría decirnos que nada tienen en común culturas muy distantes, tanto geográficamente como por su desarrollo histórico y su contenido intrínseco y que, por consiguiente, la pluralidad sigue siendo extrínseca. Esto constituiría un engaño porque, si observamos bien, predicamos la "pluralidad" de una realidad *una*: la cultura, quizá podamos encontrar alguna identidad esencial como fundamento de la pluralidad. Por

eso es menester reflexionar sobre la cultura (a la que descriptivamente declaramos plural) para que se haga evidente, en lo posible, el carácter propio de su pluralidad.

La descripción elemental y extrínseca no parece descaminada desde el momento que indica ya cierta idea de la cultura y la simultánea posibilidad de su pluralidad. Respecto de lo primero, tendremos que repetir una vez más, ciertas implicaciones consabidas y apenas encubiertas en la palabra "cultura", las cuales nos conducirán como de la mano a vislumbrar los motivos profundos de la existencia de una pluralidad de culturas (europea, china, hindú, americana, etcétera). En efecto, cuando mentamos la cultura, el hombre común piensa en aquello que, siendo obra del hombre, tiene algún valor. Este mismo hombre no piensa en modo alguno que un artefacto técnico (un aparato de radar, un cañón antiaéreo) sea lo que él designa vagamente como cultura. Piensa, más bien, en una obra creada por el hombre que, en sí misma, conlleva un valor inútil (desde una novela a un libro de metafísica o un cuadro de Picasso). Y esta actitud corresponde a la primera significación de "cultura" como proveniente de *colo*, a su vez de *colam* cuya raíz es *kol*, de donde *boukólos* que es el boyero o el que apaciente bueyes; en esa línea de significación es también cultivar y, en los clásicos, *habitar*.

Esta primera descripción, elemental ciertamente, pone en evidencia que sólo el hombre es capaz de cultura y, más aun, que necesita cultivarse. Una Persona infinita (Dios) trascendería totalmente el ámbito de la cultura y, por el otro extremo, los entes subhumanos (que nada saben de sí) son incapaces de cultura. Por lo tanto, el ámbito de la cultura no puede darse sino dentro del ámbito del mundo de la persona humana. Desde este punto de vista todavía extrínseco y descriptivo, puede insinuarse cierta *unidad* de toda cultura; es decir, una unidad fundamental y fundamentante en cuanto propia y exclusiva del hombre. Y, al mismo tiempo, en cuanto posibilidad suya abierta a la más amplia diversidad de realizaciones culturales, parece insinuar una natural *multiplicidad* que al hombre común le permite hablar de "esta" cultura, de "aquella" otra o de culturas "extrañas" y cosas semejantes. Un hombre europeo o un rioplatense reconocerán como auténtica cultura a la cultura de la India, pero la verán como "otra", como "extraña" a su mundo cultural propio. Y, por eso, al mismo tiempo que se insinúa la unidad fundamental y fundamentante de la cultura, se insinúa también la multiplicidad de la cultura en el modo de su expresión histórica. Por eso, siempre será correcto hablar tanto de *la* cultura como de *las* culturas. Pero precisamente aquí se hace necesario abandonar la descripción para reflexionar sobre el fundamento de esta distinción apenas insinuada.

FUNDAMENTO ONTOLOGICO Y MOMENTO DE LA MEDIACION

Si solamente el hombre es capaz de cultura, ésta le pertenece constitutivamente; en cuanto capaz de cultura es el hombre consciente de sí; luego, en la base de toda obra cultural, preexiste la autoconciencia como posibilidad última de la creación cultural desde que sólo un ente autoconsciente puede crear cultura. Si es así, se hace evidente que el *ser* como tal alcanza en el hombre el momento de la autoconciencia; lo cual equivale a decir que el *ser* se hace consciente en él. El ente en quien el *ser* se muestra, es el hombre; por lo tanto, no hay distinción esencial entre el mismo aparecer del *ser* a la conciencia y la conciencia de la conciencia que es la conciencia de sí, lograda por primera vez en el hombre que es el ente que sabe del *ser*.

Entonces puede decirse que *el ser aparece en el ente* (autoconsciente). Pero se debe decir también que el ente autoconsciente se constituye en el mismo aparecer del *ser* a la conciencia. Es verdad que no es lo mismo el *ser como tal* (el Todo) y el *ente* autoconsciente; pero es el mismo el *acto* por el cual el ente finito tiene conciencia de sí y descubre el *ser* (que en él se muestra). Por consiguiente, es diverso el Todo del *ser*, del ente que sabe de él; pero es idéntico el *acto* por el cual el ente tiene autoconciencia y conciencia del *ser*. Por eso, tener conciencia de sí y conciencia del *ser* constituyen un mismo acto indivisible. Al mismo tiempo, este acto implica el Todo en cuanto en el hombre (en la conciencia del hombre) se muestra el *ser* del todo re-presente en él. El hombre re-presencia el *ser* y lo entiende. Y no hay intelección sin el *ser* que constituye la intelección misma. La intelección es intelección del *ser* y, sin éste, no es; y el *ser* es entendido en el ente (hombre) en quien se muestra y su mostrarse co-incide con el *acto* de la autoconciencia.

Por eso, hablar de la cultura (sin haber indicado todavía qué sea en sí misma) equivale a aceptar la implicación del hombre en ella (sujeto de la cultura) y, en cuanto en él se muestra el *ser*, es ya haber puesto el problema siempre ineludible que es el problema del *ser*, tal como aparece "presenciado" en el hombre. El solo hecho de poner el tema de la cultura significa ponerlo en el plano metafísico donde debe ser resuelto. El *ser*, como dijimos antes, tiene en el hombre el lugar de su primera epifanía y, por eso, no se puede plantear el tema de la *cultura*, sin poner el problema del *ser* y, poner el problema del *ser*, es ya haberlo puesto en la *persona*, que es el sujeto de la cultura. Pero la primera epifanía del *ser* (participación del *ser* en el *yo*) im-

plica el simultáneo descubrimiento de lo "otro" del yo autoconsciente: "lo otro" en el sentido de lo no-tocado por el hombre. Lo que me es exterior y, en cierto modo, "me hace frente". Esto debe ser dicho, sin embargo, de un modo restringido porque si lo que, originariamente se me hace presnete es el Todo del ser, no hay un "fuera", un "otro" en sentido absoluto; pero sí lo hay en sentido relativo porque lo no-tocado por el hombre que le hace frente, aparece después como cierta segunda epifanía del ser. Y a esta segunda epifanía del ser llamamos comunmente "naturaleza" en un sentido diverso y más restringido que el que tuvo para los griegos. Empero, como se verá, la naturaleza, en cuanto aparece como lo que me hace frente (exterioridad) implica un estadio anterior y más originario en el cual no hay conciencia de ella sino cierta *indistinción*. Puedo yo estar como "fundido" con la naturaleza y éste mi estar fundido, confundido o identificado con ella aparecerá como necesariamente *previo* y, por lo tanto, anterior a la conciencia de su hacerme frente como segunda epifanía del ser. También mi cuerpo, desde un punto de vista subjetivo, se me aparece con el mismo aparecer del ser a la conciencia; es el "límite" (nunca claramente determinable) entre lo de "dentro" y lo de "fuera". Lo que me es exterior encuentra en mi cuerpo su límite (respecto de mí) y lo que me es interior encuentra en el cuerpo su límite; por eso el cuerpo (que implica *todo* el hombre) se comporta como el "puente" del existente con lo "otro". Y, fundamentalmente, lo "otro" es la naturaleza. Si es así, para tener conciencia de la naturaleza es menester una "distinción", cierta ruptura con ella. El niño (y el hombre primitivo) vive en estado de *inmediatez* con la naturaleza; en este estadio anterior a toda ruptura, a toda distinción o mediación, no le es posible al hombre, por ejemplo, crear una obra cultural en sentido estricto. Para ello es necesario, antes que nada, tener conciencia de lo que le hace frente en cuanto tal; es decir, debe acontecer un momento de *mediación*, posterior a la indistinción o *inmediatez* con la naturaleza.

Es cierto que este estadio primitivo de *inmediatez* o indistinción con la naturaleza se expresa de diversos modos (particularmente de modo mágico en el primitivo) y logra manifestaciones muy bellas de folklore que, precisamente, indica (ingenuamente) aquella *inmediatez* o indistinción. Cuanto más, esta expresión, anterior a la "separación" crítica, es pre-cultural o, si se quiere, para-cultural en cuanto expresa el fondo (a menudo riquísimo) desde el cual debe emerger el momento de la cultura. En verdad, no hay cultura sin este transfondo de lo pre-cultural todavía sumido en la indistinción existencia-naturaleza. Por consiguiente, el estadio de la *inmediatez*

implica algo así como el "humus" de la cultura, el secreto conjunto de posibilidades soterrada en la anterioridad de la indistinción. El hombre primitivo que imita la voz de las aves, el que pone su oído en el suelo para conocer el número de cabezas de una tropilla, que quiere captar los sonidos de la naturaleza sin mirarla como "lo otro", que trata espontáneamente de expresarla en un dibujo, que duerme en pleno campo gozando (pero sin conciencia crítica de ello) de la inmediatez de la tierra (de su tierra) ese hombre no hace otra cosa que mostrar su inmediatez con la naturaleza, en todo el intransferible encanto de su fresca virginidad. Por eso es necesario el momento de la *mediación* (que es mediación del espíritu del hombre) para que la naturaleza, al aparecer como "lo otro" (segunda epifanía del ser) permita simultáneamente al hombre (y en cierto modo le exija) la síntesis de la naturaleza con su propia actividad creadora. En otras palabras, el hombre solamente puede "crear" una obra (como el Partenón, por ejemplo) si es capaz de unir, en la creación, los elementos intrínsecos de "lo otro" con la actividad creadora de su espíritu. La naturaleza, en cuanto transfondo del cual ahora se ha mediatizado el hombre, le dona el "material" de la obra y el existente pone su "forma". Pero para ello es menester el momento de la *mediación*. No se trata aquí de una mediación del pensamiento que, al mismo tiempo que descubre el objeto lo pone como tal (como es el caso del idealismo hegeliano) sino de la *mediación* del pensamiento que descubre el ser en su momento de exterioridad (segunda epifanía del ser) y con el cual permanece siempre *inadecuado*. Así, pues, en este ámbito de la mediación puede aparecer y aparece la cultura. Sólo en él puede el hombre "cultivar" la tierra y "habitar" en ella porque, previamente, la ha visto "en frente".

EL ACTO, LA OBRA Y EL VALOR CULTURAL

Si la síntesis entre naturaleza y actividad creadora depende del previo acto de mediación del espíritu, es claro que la creación de una obra de cultura depende del existente que *quiere* realizarla. Esto significa que es necesario que el ser-total se haya escindido en la relación ontológica originaria (sujeto-objeto) momento que implica ya la conciencia de sí (acto de participación del yo en el ser) y la conciencia del ser en cuanto *descubierto* (verdad) y en cuanto *querido* (bien). Así, pues, en las obras creadas por el hombre o en los artefactos fabricados por él, así como el existente es el lugar de participación del ser, así también el existente participa algo en la obra o en el artefacto; participa (y *se* participa) en cuanto la exis-

tencia implica el bien que es el ser en cuanto *querido*. Pero, siendo así, el bien, por el acto del existente, se participa en la obra o en el artefacto. El bien participado necesita pues del concurso de la voluntad del existente. Es necesario *querer* cierto bien, *tal* cosa que creo o fabrico para que el bien (que es el ser en cuanto querido) se-participe en ella; luego, el bien participado en la obra constituye el *valor* de la obra; al mismo tiempo implica el valor del existente que la hace; por eso es, por un lado, objetivo (como lo que conlleva la obra misma) y, por otro, es subjetiva (interior) por referencia al existente que crea la obra valiosa. Entonces, el valor de una cosa *es* el bien participado en ella y como este valor es siempre *relativo a*, remite al Absoluto que, en cuanto es uno con el bien, sería el Valor absoluto, del cual no hablamos aquí.

Habida cuenta de esta clarificación previa de la idea de valor, una obra cultural es así denominada precisamente porque le asignamos un *valor*. Pero un valor especial. En efecto, ya vemos que toda obra de cultura (desde la más modesta hasta la más sublime) conlleva un determinado valor que, en cuanto depende de la voluntad (el querer el ser bajo cierto respecto por parte del existente) naturalmente reconoce infinitud de posibilidades y de grados de realización nunca plena. Por eso, para poder discernirlo es menester que distingamos (supuesto ya el momento de la mediación) los elementos que de hecho se presentan cuando mentamos "la cultura". Lo primero que se nos aparece es lo que llamamos la *obra* cultural; pero, al mismo tiempo, caemos en la cuenta que no existe obra sin el *acto* cultural, es decir, sin el acto del existente que pone la obra como tal después del descubrimiento de la naturaleza (mediación). Por este camino quizá podamos dar una respuesta a la interrogación acerca de la esencia de la cultura. Un cuadro de Rafael, en sí mismo, es la *obra*; la actividad viva y creadora de Rafael, es decir, su propio hacer (que tiene su raíz en aquel querer originario) la obra misma participando en ella un valor, es el *acto* cultural. Este acto de participar el valor es, como se ve, *subjetivo* y *objetivo* y cuando hablamos de una obra de cultura sabemos que es inseparable del acto subjetivo que pone el valor en diversos grados posibles.

El valor cultural, para que sea cultural precisamente, para que sea *reconocido* como tal, es menester que, en su propia participación, se muestre como cierto fin en sí mismo (aunque relativo). Más aún, que se muestre para ser *visto* (con los ojos del espíritu en los ojos de la carne). Por eso el valor cultural participado en la obra (que es también *toda* la obra) ha sido "puesto" para ser *contemplado*. Esto se dice, naturalmente, de la obra y no del acto personal; pero como

el acto creador es el acto de un existente concreto, en toda obra cultural su valor es siempre valor *personal*. Y semejante valor, en cuanto valor de contemplación, es esencialmente diverso del valor útil, es decir, del valor que sirve para algo; cuando se dice que "sirve para" algo, se quiere indicar que implica una finalidad allende sí mismo, a otra cosa a la cual se subordina. Por eso, un valor es útil (el de una máquina, por ejemplo) cuando, en su misma acción, "sirva para" y, sobre todo, cuando lo hecho por él, a su vez, implica (por ser de su esencia) su servidumbre a una acción concreta, por ejemplo atornillar una cosa. En el quehacer técnico, el artefacto conlleva un valor útil que "sirve para". Y si no sirviera para nada, o no sería técnico o sería tan defectuoso que no cumpliría su fin propio de objeto técnico. Pero, cuando hablamos de valor cultural decimos algo muy diverso, porque la obra creada misma (momento objetivo) implica un valor de *contemplación* (in-útil) y el acto cultural (momento subjetivo) es la misma actividad *participante* del existente humano. Por consiguiente la cultura es participación de la persona en una obra de contemplación. En otros términos, el valor cultural *adviene* a la existencia (personal) y adviene por el acto de la persona que es la forma constitutiva de la cultura. Este acto constituyente de la cultura (por el cual se participa un valor inútil) se produce siempre *después* de la mediación del espíritu respecto de la naturaleza, la cual es, en cierta medida, recreada por el hombre; por eso la pura naturaleza se comporta como la "materia" de la cultura; en esa perspectiva, la naturaleza, respecto del acto cultural (y *en* la obra cultural en sí misma) es mediata como aquello "de lo cual"; pero es inmediata como presencia recreada en la obra por el acto de la persona.

Este momento necesario de la mediación que despliega el acto cultural y la obra, es un momento del espíritu; es decir, es un momento *espiritual* sin el cual no existiría ni mediación ni cultura. Aun dentro de una concepción materialista del mundo y de la vida, la sola admisión de la existencia de la cultura como producto de la actividad del hombre "separada" de la naturaleza (lo no tocado por el hombre) implica la mediación, el extrañamiento; pero la mediación no puede efectuarse dentro de un pleno de materia pues entonces toda mediación en el seno de la materia resulta ilusoria. Hay mediación porque hay espíritu. Desde que hay mediación es posible la cultura. Luego, la cultura es obra del espíritu.

En consecuencia, la cultura nace, aparece, fuera de toda posible confusión con una actividad todavía en cierto modo indistinta con la naturaleza cuando la persona es capaz (previo el acto de la mediación) de participar (y participarse) el ser en una obra de valor con-

templativo. En este mismo sentido, en cuanto la persona es sujeto de la cultura y autor de la cultura, se comprende por qué la cultura es esencialmente *personal*; pero en cuanto participa en la obra un valor contemplativo que siempre trasciende al acto mismo del "creador" de la obra (pues debe ser co-participado universalmente por todas las personas) deviene un valor *trans-personal*, universal. Y, así, en toda auténtica obra cultural, se implica un valor a la vez personal y transpersonal, existencial y universal. Por eso los grandes tipos humanos creados por el novelista, por ejemplo, como don Quijote, son intensamente *personales* y plenamente "locales" y, al mismo tiempo, *universales*. En verdad, no podría ser de otra manera, pues la búsqueda (artificiosa y falsa) de una "originalidad" a priori (por así decir) quita al acto cultural su propia esencia desde que lo disfraza y desnaturaliza y, por eso, no participa el ser en la obra y su resultado no pasa de efímeras fabricaciones pseudoculturales. Esta verdadera corrupción del acto cultural es totalmente contradictoria con aquel estadio primitivo del hombre anterior a la mediación del espíritu respecto de la naturaleza; en este último caso, ciertas "creaciones" como, por ejemplo, transcripciones rupestres, ciertas melodías primitivas, son todas formas primitivas de "cultura", como se dice corrientemente; pero, en realidad, no constituyen formas acabadas de cultura (aunque hayan durado siglos) sino *pre-culturas* o, cuanto más, *para-culturas*, por sugestivas y bellas que fueren. En verdad, nunca será posible trazar una clara línea definitiva entre pre-cultura y cultura propiamente tal. Muchas veces nos encontraremos con formas culturales muy próximas a lo pre-cultural o con ciertos estadios preculturales que no sabremos decir a ciencia cierta si no son ya propiamente culturales. Pero la existencia (la persona) no es geométrica ni mecánica y ese margen gris debe subsistir siempre.

UNIDAD Y PLURALIDAD DE LA CULTURA

Es posible ahora extraer algunas conclusiones: En cuanto al *acto* (que es acto *de* la persona implicante de toda la persona) es evidente que la cultura como acto emerge de la misma constitución ontológica del hombre, y, aunque sería una definición incompleta o parcial en grado extremo, no sería erróneo decir que el hombre es un ente cultural. Si la cultura como *acto* es un constitutivo del hombre, se sigue que la cultura es *una* en cuanto atributo de la persona. Existe pues una anterior y esencial *unidad* de la cultura, común a todas las culturas posibles. Así, pues, cuando se nos pregunta por la unidad

y pluralidad de la cultura, parece que hay que responder que, primordialmente, la cultura es *una* como acto de la persona.

Pero, esta misma unidad de la cultura (que preexiste como posibilidad anteriormente a la mediación del espíritu en la naturaleza) no implica necesariamente (salvo que neguemos la libertad del hombre) que el acto debe ejercerse del mismo modo; en tal caso, toda manifestación cultural debería ser idéntica a cualquier otra y tener sus mismos caracteres, lo cual es manifiestamente absurdo y contrario a la experiencia más corriente. Por ello, la unidad de la cultura (pre-existente a todos los actos culturales de la persona) implica diversidad en cuanto a los *modos de ser ejercido el acto*; es decir, todo acto cultural en cuanto compromete a toda la persona con todo su intransferible complejo. Por consiguiente, hay *pluralidad* en cuanto al *modo* y *unidad* en cuanto al *acto*.

Supuesta la unidad ontológica del acto y la diversidad personal e individual en cuanto al modo de ejercerlo, se sigue naturalmente que cuando hablamos de *las* culturas, mentamos la pluralidad de culturas que emergen de la diversidad del modo del ejercicio del acto cultural. De manera que, desde el acto individual hasta lo que suele llamarse "las grandes culturas", todas tienen sus raíces en el *modo* de ejercicio del acto. Entonces, dadas ciertas modalidades étnicas, ciertas circunstancias históricas y diversísimos factores que escapan a una reflexión como la presente, ciertos núcleos sociales expresan *un modo general de ser ejercido el acto cultural*. Y digo "general" solamente en el sentido (concreto) de ser compartido por todos los que pertenecen a ese núcleo social, y, por eso, estamos, en tal caso, frente a una determinada cultura *diversa* (a veces profundamente diversa) de otra cultura (de la nuestra, por ejemplo); pero ni esa ni la nuestra podrían haberse producido sin la previa y fundante unidad de la cultura como acto. Podemos y debemos, por consiguiente, hablar de *unidad* y de *pluralidad* de las culturas.

Entonces, un determinado "mundo cultural", sin negar la originalidad cultural individual de cada persona creadora de cultura, manifiesta por lo menos un común denominador, una línea de sentido que nace del *modo* general de ser ejercido el acto cultural y, por eso, configura *una* cultura determinada o manifiesta un determinado "mundo cultural". Si es así, la cultura, al cabo, expresa la totalidad del modo de ser un pueblo o de un grupo social determinado; porque el ejercicio del acto cultural (en cuanto emerge de la misma constitución ontológica del hombre que lo ejerce) es *signo* de lo que es la persona que lo ejerce o el pueblo o grupo social que de él participa y que, en cierta medida, también mediatamente lo ejerce.

Por esa razón, conocer la cultura de un pueblo es conocer, al menos hasta cierto punto, a ese pueblo, desde que la cultura lo expresa. Naturalmente que semejante conocimiento de la cultura se adecua al momento histórico del cual es inseparable. Y también se comprende que aun culturas tan distantes y profundamente diversas a la nuestra (y por la nuestra entiendo la cultura occidental, greco-latino-cristiana, europea y argentina) como podría ser la cultura china, reconocen, en el fondo, un hilo conductor que debemos perseguir y que radica en la misma estructura ontológica del hombre: La unidad de la cultura como acto de la persona.

ALBERTO CATURELLI

Universidad Nacional de Córdoba

LA CUESTION "De aeternitate mundi":

POSICIONES DOCTRINALES *

4. — El "De Aeternitate Mundi" de Boecio de Dacia

El tratado de Boecio de Dacia acerca de la eternidad del mundo, publicado en 1954 por su descubridora, Géza Sajó¹, desató una prolongada polémica, en parte debida a la introducción misma que en esta edición precede al texto.

Para remontar a sus orígenes la cuestión que se desarrolla a partir de esta obra, hay un dato que es de sumo interés señalar: el códice parisino Nat. Lat. 16.533 (f. 60r) presenta la siguiente anotación, al término de las 219 proposiciones condenadas por el obispo Etienne Tempier en 1277:

Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetus appellatus, nonnulli vero post praemissorum condemnationem, qui diversimode erraverunt, simili modo damnati vel condemnati sunt vel eorum errores, de quibus infra.²

* ANIMADVERTENDA. — En la Primera Parte de este trabajo (SAPIENTIA, 1972, XXVII, 313) se han deslizado, lamentablemente, varios errores de impresión que en algunos casos desfiguran el sentido del texto. Nos permitimos señalar los siguientes: p. 314 lin. 32: Miguel Escoto (por Escoto). 316, 10: ex communicati (excommunicati). 316, 16-20: ets (est). 316, 27: cogniscit (cognoscit). 318, 17: scarae (sacrae). 318, 41: ets (est). 319, 24: ets (est). 319, 38: sciliet corpus coelis (scilicet corpus coeli). 320, 20: 11 de marzo (18 de marzo). 320, 30: Ales (Hales). 321, 11: asu (ausu). 322, 14: sequitur triple (sequitur triplex). 323, 5: atiintellectualismo (antiintellectualismo). 325, 9: ad homine (ab homine). 326, 10: cambio (camino). 328, 35: un sint (ut sint). 329, 22: occasionem irrisiones (occasionem irrisionis). 327 in fine: 1) (1.) y 328, 3: 2) (2.), son subdivisiones de 9). Lo mismo 1), 2), 3) 4) en la p. 327, que son subdivisiones de 8).

¹ G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie. De mundi aeternitate*. Texte inédit avec une introduction critique, avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI Metaph., Budapest, 1954.

² Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 555-556-558, donde se mencionan también los mss. Paris, Nat. Lat. 4391, f. 68, "Contra Segerum et Boetium hereticos"; y Paris, Nat. Lat. 15450, f. 80r., en el que la obra polémica de Raimundo Lulio "Declaratio per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequatium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino episcopo Parisiensi" (cfr. OTTO KEICHER OFM, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, VII, 4-5, Münster, 1909. El texto aparece en pp. 95-221) se menciona como "Liber contra errores Boetii et Sigerii".

Desde el comienzo de los estudios que se interesaron por la corriente del aristotelismo radical, a principios del presente siglo, fueron muchos los autores que trataron de poner en claro la figura de Boecio: Mandonnet³, Van Steenberghen⁴, S. Skovgaard Jensen⁵, Grabman⁶, pues, aun aceptando el hiperbolismo de la acotación transcrita, es indudable que reviste una enorme importancia dilucidar su verdadero alcance. La ocasión de que se encendiera con mayor ímpetu la polémica fue, sin embargo, la publicación del *De aeternitate*. Gilson⁷, Gauthier⁸, Van Steenberghen⁹, Gregory¹⁰, la misma G. Sajó, en su nueva edición crítica¹¹, entraron en la liza. En términos generales, las posiciones adoptadas tienden a dos polos opuestos: la negación de toda actitud cristiana en Boecio, o la afirmación de su cristianismo perfectamente ortodoxo. En el primer grupo se puede señalar en especial las afirmaciones de Mandonnet¹², y posteriormente las de Gilson y Gregory. En la posición opuesta se encuentran Van Steenberghen y Gauthier.

La lectura del *De aeternitate mundi*, lejos de mostrarnos un Boecio heterodoxo y racionalista, nos presenta un filósofo cristiano que, no sólo pretende salvar la filosofía del ataque injustificado de ciertos teólogos, sino que, con tanto o mayor interés, quiere salvar la teología del mal favor que le hacen estos teólogos. Respecto del problema mismo de la eternidad del mundo, su posición es muy cercana a la de Santo Tomás: no hay argumento demostrativo que pruebe la eternidad del mundo, como tampoco lo hay para afirmar la creación temporal; en consecuencia, el cristiano debe atenerse al dato revelado

³ P. MANDONNET, "Note complémentaire sur Boèce de Dacie", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1933, 22, 246-250.

⁴ F. VAN STEENBERGHEN, "Boèce de Dacie", *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 1936, IX, col. 381-382.

⁵ S. SKOVGAARD JENSEN, "On the national origin of the Philosopher Boetius de Dacia", *Classica et mediaevalia*, 1963, 24, 232-241.

⁶ M. GRABMANN, *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1924, 2, München, 1924. "Die Opuscula De Summo bono sive de vita philosophi und De Somniiis des Boetius von Dacien", *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1936, vol. II, p. 200-224. Originalmente publicado en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1931, VI, 287-317. Entre los muchos trabajos de este prolífico y benemérito autor, que ha sido, por otra parte, el primer editor contemporáneo de textos de Boecio de Dacia, podemos señalar también, en relación con nuestro autor: *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVI, 1, Münster, 1940. "Texte des Martinus von Dacien und Boetius von Dacien zur Frage nach dem Unterschied von Essentia und Existentia", *Studia Anselmiana*, 1938, 7-8, 7-17.

⁷ Según F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain, 1966, p. 409.

⁸ R. A. GAUTHIER, "Averroïsme", *Bulletin thomiste*, 1954-1956, IX, 928.

⁹ F. VAN STEENBERGHEN, "Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école", *Revue Philosophique de Louvain*, 1956, 54, 130-147.

¹⁰ T. GREGORY, "Discussioni sulla doppia verità", *Cultura e scuola*, 1962, pp. 99-106.

¹¹ G. SAJÓ, *Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi*, Berlín, 1964.

¹² Cfr. "Note complémentaire..." (cit. nota 3).

para proponer la temporalidad del mundo. Los argumentos con que maneja su exposición no son nuevos, ni lo es, en general, la respuesta. Pero hay un elemento de sumo interés en su tratado, y es el análisis detallado de la independencia científica de la filosofía respecto de la teología. No hay dos verdades, ni una verdad relativa, sino verdades parciales que el filósofo descubre por el puro trabajo de su razón. Y estas verdades, en cuanto elaboradas científicamente, no pueden ser suprimidas sin más por el teólogo, que debe, a su vez, construir una ciencia estructurada racionalmente a partir de principios distintos de aquellos con los que se maneja la filosofía. El filósofo cristiano debe saber que, cuando afirma la creación en el tiempo, la resurrección de los muertos, o la creación del primer hombre, no lo puede hacer en términos filosóficos. Ni puede el teólogo pretender que la filosofía los acepte como datos de su incumbencia.

El resumen de su posición está expresado en el cuerpo del tratado (*De aet.*, líneas 627-646), de la siguiente manera:

Et ex his quae dicta sunt componitur syllogismus: Nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debuit disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est; nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus, ut patet ex praedictis; ergo per nullam humanam rationem potuit ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus; quia qui hoc demonstraret, debet demonstrare formam voluntatis divinae. Et quis eam investigabit? Ideo dicit Aristoteles, in libro Topicorum, quod aliquod est probabile de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus vel non. Sunt enim in fide quae per rationem demonstrari non possunt, ut quod mortuum redit vivum in numero idem, et quod res generabilis redit sine generatione; et quis his non credit haereticus est.

Sin embargo, es innegable que la condenación de Tempier englobaba también a Boecio, no sólo por lo que encontramos en testimonios de la época, como el famoso colofón que transcribimos más arriba, sino porque algunas doctrinas, perfectamente ortodoxas, fueron objeto de la fulminación de 1277¹³.

Por el interés especial que revisten respecto de nuestro tema, vamos a referirnos expresamente a algunas de las proposiciones condenadas.

No pretendemos entrar en la cuestión de esclarecer el sentido de aquellas proposiciones que, o son distinguibles, o, si se aceptan

¹³ Como acotación curiosa, nos permitimos señalar el doble criterio de algunos medievalistas que, mientras condenan la parcialidad, cuando no la maldad, de aquellos testimonios de la época que atacan a Sto. Tomás y sus discípulos apoyándose en el *Syllabus* de 1277, aceptan sin la menor vacilación estos mismos testimonios cuando se refieren a personajes no tomistas. ¿No hay parcialidad en esto?

tal como están enunciadas, constituyen meros errores filosóficos que no tienen carácter ni mérito para ser objeto de una condenación teológica. Nos remitiremos a las que tienen directa relación con el tratado de Boecio.

La proposición 90 se refiere a la imposibilidad de demostrar filosóficamente la creación temporal del mundo:

Proposición 90:

Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

De aeternitate mundi, 549-54:

Et quia naturalis solum considerat veritates causarum naturalium, dicit mundum et motum primum non esse novum, ex his autem fides christiana, considerans causam superiorem quam sit natura, dixit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo.

La intención y la expresión de Boecio es clarísima, y ello se repite a lo largo de toda la obra: el filósofo, si se apoya sólo en los principios de su ciencia, no puede establecer ninguna proposición científicamente demostrable acerca del comienzo del mundo; sólo por fe sabemos que ha comenzado por creación en el tiempo. El texto de la proposición condenada, en cambio, además de la ambigüedad filosófica de su contenido, carga el acento en un aspecto negativo que está muy lejos de la mente de nuestro autor. Sus redactores parecerían haberse preocupado más en elaborar un juicio condenable, que en dilucidar un problema que compromete por igual a la filosofía y a la teología.

También han sido objeto de discusión las proposiciones 184 y 185, en relación con Boecio¹⁴:

Prop. 184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.

Prop. 185. Quod non est verum quod aliquid fiat ex nihilo, neque factum sit in prima creatione.

Lo que Boecio afirma es algo muy distinto:

... nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus...

... ergo per nullam humanam rationem potuit ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus... (lin. 628-37).

¹⁴ G. SÁJÓ (*Un traité...*, cit. nota 1) señala las proposiciones 9, 17, 18, 90 y 184 (op. cit., p. 75), pero las refiere a la "teoría de la doble verdad" que ella cree encontrar en el *De aeternitate mundi* (cfr. pp. 69-75), y que sería un índice del "racionalismo" de Boecio. Lo erróneo de esta interpretación, desmentida por los textos mismos, ha sido más que suficientemente probado.

En este silogismo, que expresamente pone el autor como meollo del tratado, no hay nada que se parezca a "actitud racionalista", "antiteológica", o "anticristiana". Por el contrario, representa una actitud filosófica equilibrada y una posición teológica ortodoxa. En toda la cuestión hay, por parte de Tempier, una evidente extrapolación de las afirmaciones filosóficas. Si bien es cierto que proposiciones como las recién citadas 184 y 185 son realmente condenables, no es menos cierto que la responsabilidad de su afirmación corre pura y exclusivamente por cuenta de los redactores de estos artículos. Al mismo tiempo, se pretende dar a la teología un campo de incumbencia y una capacidad de juicio que de ningún modo le competen. En este terreno, más que un problema de fe y razón, hay una reacción desmesurada por parte de un obispo excesivamente celoso de sus fueros, y que por ello mismo se permite afirmar más de lo que la fe dice y la prudencia aconseja. Tal, por ejemplo, lo afirmado en la proposición 18:

Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem. Error, quia etiam philosophus debet capitivare intellectum in obsequium Christi.

Si no estuviésemos frente a una cuestión de tan tremenda seriedad, nos sentiríamos tentados de ver en esto una broma, más que una proposición con sentido, en especial por la acotación añadida. Interesantes observaciones podría hacerse también respecto de la proposición 17:

Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurgat.

Es evidente que, a todo lo largo de la obra, Boecio insiste en la imposibilidad de demostrar, tanto la creación en el tiempo, como la eternidad del mundo. En ningún caso se refiere a la imposibilidad de ser de cualquiera de las dos opciones. De hecho expone quince razones en contra y quince en favor de la eternidad del mundo, y las rechaza todas. Más aún, explícitamente dice:

...respondendum est, et primo ad rationes quae nituntur probare contrarium veritati, scilicet mundum esse Deo coaeternum.

No hay aquí la menor traza de la "doble verdad".

Si alguna conclusión cabe sacar de estas observaciones, es la del equilibrio de un autor rectamente cristiano, frente a teólogos que equivocan el cristianismo en su pensamiento y en su acción. Aun aquellos que por su dignidad episcopal deberían ser modelos de pruden-

cia. Y, aunque la cita resulte un poco extensa, no podemos dejar de transcribir los párrafos finales del *De aeternitate mundi*:

Ideo nulla est contradictio inter fidem et philosophum. Quare murmurat contra philosophum, cum idem secundum eum concedis? Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. Magisterii sermo intelligendus est ad melius, nec verum quod dicunt quidam maligni ponentes studium suum ad hoc, quod possint invenire rationes impugnant in aliquo veritati christianae fidei, quod tamen procul dubio est impossibile. Dicunt enim quod christianus, secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, qui ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur, et si concludatur per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati. Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam, neutram corripiendo. Si autem aliquis in dignitate constitutus fuerit, et tam ardua non possit intelligere, tunc oboediat sapientiori et credat legi christianae, non propter sophisticam rationem, quia ipsa fallit, nec propter rationem dialecticam, quia ipsa non facit ita firmum habitum, sicut fides, quia conclusio rationis dialecticae accipitur cum formidine alterius partis, nec propter rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis in omnibus quae ponit lex nostra, tum quia ipsa facit scientiam. Est enim demonstratio syllogismus faciens scire, ut scribitur I^o Posteriorum, et fides non est scientia. Hinc legi christianae quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciet auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen. (lin. 962-1002).

No hay en esta obra nada de averroístico; si algo encontramos en ella, es una negación casi continua de los principios "racionalistas" de Averroes. Por ello resulta en cierta manera sorprendente el que se designe a Boecio como "*principalis assertor istorum articulorum*". Si se atiende a la palpable incompreensión que el *syllabus* de 1277 revela respecto de las argumentaciones de carácter aristotélico, el hecho pierde mucho de su carácter extraño. Sin embargo, queda en pie la duda, mientras no dispongamos de una mayor información acerca del autor. Y aun en este caso, es probable que el enigma permanezca abierto.

5. — El "*De Aeternitate Mundi*" de Siger de Brabante

El tratado de Siger se ubica entre el de Santo Tomás (1270/71) y el de Boecio de Dacia (1274/75). Sin embargo, no parece haber ninguna relación directa entre los tres trabajos, excepto el común interés

por un tema de candente polémica¹⁵. Es probable que la composición de la obra que nos ocupa obedezca a una cuestión planteada en clase, a raíz de alguna de las posiciones anti-eternalistas, como sería, si nos atenemos a la coincidencia de fechas, la de John Peckham. Por desgracia, la fórmula en la que Siger resume la argumentación de sus adversarios como "*quae ab aliquibus demonstratio esse creditur*" (lin. 6-7)¹⁶, no ofrece ninguna luz para descubrir a sus autores. De hecho, el silogismo propuesto no coincide de manera exacta con ninguna de las razones expuestas por los autores conocidos.

La importancia de este escrito estriba, sobre todo, en dos características que le son propias: en primer término, constituye uno de los exponentes más completos, con el *De necessitate et contingentia causarum*¹⁷, del conjunto de teorías de Siger, con la ventaja, sobre el *De necessitate*, de expresar de modo más conciso y con mayor precisión sus conceptos. Ello no invalida la importancia de la otra obra, pero el *De aeternitate* nos permite seguir con mayor facilidad el hilo de sus posiciones. En segundo lugar, es la obra en la que aparece con mayor claridad su "heterodoxia", por tratarse de un tema en el que la posición aristotélica resulta mucho menos compatible que en otros casos con la postura ortodoxa.

Por otra parte, la estructura y temas del trabajo abordan los problemas más controvertidos de la escolástica del siglo XIII: la cuestión antropológica, no sólo referida al origen del hombre, sino también al entendimiento, y, en consecuencia, al alma humana; y el doble problema de los universales y la explicación del cambio. Esto no quiere decir que tales cuestiones aparezcan desarrolladas expresamente en el *De aeternitate*, sino que, debido al enfoque y desenvolvimiento de la obra, se tocan o se suponen resueltas en un sentido determinado.

Conviene recordar, sin embargo, que, tal como nos ha llegado, el tratado no es una obra escrita en primer término para su publicación, sino el cuerpo de una "*determinatio*", tal como la denomina el índice del códice A: "*Quaedam determinatio Sygeri magni de Brabantia*". Este tipo de disputa, si bien sigue muy de cerca la estructura de la *quaestio*, tiene una forma más libre y menos rígida que ésta. Ello le permite desarrollar de manera más detallada algún tema que se quiere poner de relieve, sin por eso salirse del marco de lo formal-

¹⁵ Respecto de la fecha de composición del *De aeternitate* de Siger, cfr., en nuestra edición de esta obra (Bs. As., Eudeba, 1973), "II. El texto. 2. Fecha de composición". En cuanto a las obras sobre la eternidad del mundo en este período, cfr. la primera parte de este trabajo (SAPIENTIA, 1972, 106, 313-334).

¹⁶ Las citas del *De aeternitate mundi* de Siger de Brabante, se refieren siempre a nuestra edición del texto, señalado en la nota anterior.

¹⁷ J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant. Textes et étude*, Louvain, 1954. El texto *De necessitate* ocupa las pp. 14-44.

mente permitido. De allí que no pueda pedirse, en obras de este tipo, la estricta observancia de las formas y de las proposiciones, inclusive del orden preestablecido, que debe mantenerse en una *quaestio*. Por consiguiente, el autor se permite, en el *De aeternitate*, dos cosas que han de tenerse presentes de modo especial para seguir la argumentación: llevar la cuestión a los temas que le interesa sobre todo explicar; y dar por supuestas, o aceptar de modo implícito, soluciones que utiliza como elementos en sus demostraciones. Como nuestro interés se centraliza en el aspecto doctrinal del opúsculo, nos ceñiremos al análisis de las teorías filosóficas expresa o implícitamente contenidas en la obra, y que se refieren de manera más o menos directa al tema central de la misma. Como dato de interés, podrían señalarse los artículos del *syllabus* de 1277 que condenan algunas de estas teorías, aun cuando el *De aeternitate* sea aproximadamente seis años anterior al documento de Tempier. Por tal razón soslayaremos esta enumeración, y nos limitaremos a indicar la coincidencia mencionada cuando corresponda a lo largo de nuestra exposición.

A) *Esquema de la obra*

El *De aeternitate* aparece dividido en cinco partes de desigual extensión, que ocupan en conjunto un total de 577 líneas (en nuestra redacción crítica). En la primera edición de Mandonnet¹⁸, la extensión se reduce a 13 páginas; en Barsotti¹⁹ y Dwyer²⁰, se limita a 21 páginas. En ningún caso más que un modesto folleto. Ello no obsta para que el autor enumere las subdivisiones con toda prolijidad y las señale con cuidado.

Una *introducción* de 53 líneas (6-59), plantea la cuestión (6-13), expone el argumento objetado (14-40), y propone el orden de la exposición subsiguiente (41-59).

1. — Lo cuestionado expresamente por Siger en su obrita es: ¿las especies de lo sometido a generación y corrupción tienen, en la filosofía aristotélica, un comienzo absoluto, que no implica nada preexistente de ellas? (10-13).

2. — El argumento objetado se presenta en forma doble:

a) una especie, todos cuyos individuos han comenzado a ser sin haber preexistido, ha comenzado sin haber preexistido.

¹⁸ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Friburgo (Suiza), 1899, pp. 71-83.

¹⁹ R. BARSOTTI, *Siger de Brabantia De aeternitate mundi*, Münster, 1933.

²⁰ W. J. DWYER, *L'opuscule de Siger de Brabant "De aeternitate mundi"*. Introduction critique et texte. Louvain, 1937.

Los individuos de todas las especies de lo sometido a generación y corrupción han comenzado a ser sin haber preexistido.

En consecuencia, también las especies a las que estos individuos pertenecen.

— Prueba de la mayor: la especie sólo tiene ser y origen en lo singular; si todo individuo generable y corruptible ha sido causado sin haber preexistido, también lo ha de ser su especie.

b) Los universales no tienen ser ni origen más que en lo singular.

Pero todo ente causado por Dios tiene ser y origen en El.

Por consiguiente el hombre, causado por Dios, tiene ser y origen en un individuo determinado.

Pero en la especie humana no hay ningún individuo eterno.

Por consiguiente, la especie humana ha sido causada por Dios de modo que ha comenzado a ser sin haber preexistido.

3. — La exposición ha de abarcar cuatro puntos:

1) cómo son causadas las especies de lo generable y corruptible.

2) cómo, de acuerdo con esto, se responde a la argumentación presentada.

3) cómo se relacionan entre sí los universales y los singulares.

4) cómo se relacionan, en la duración, el acto y la potencia, puesto que, decir que algo ha comenzado a ser sin haber preexistido, es decir que la potencia es, en la duración, anterior al acto.

El capítulo (60-129) desarrolla el tema de la generación. El esquema de esta exposición es el siguiente:

Todo lo que se da en una materia, que, en cuanto tal, está en potencia respecto de la forma, es causado por generación.

Generación es la producción de algo a partir de una materia individual y determinada.

Por consiguiente, las especies de lo generable y corruptible no proceden inmediatamente de Dios, porque la acción de Dios no se ejerce sobre una materia determinada preexistente.

Hay dos clases de generación: *per se* y *per accidens*.

La especie humana no ha sido generada *per se*, porque:

— la generación es una operación que, en cuanto tal, se ejerce sobre lo singular.

— a lo singular pertenece la materia individual y determinada.

— pero en el concepto de especie no entra la materia individual y determinada.

— por consiguiente, la especie no se genera *per se*.

La especie humana se genera *per accidens*, porque:

— si la especie fuera abstraída de lo individual, no sólo en su concepto, sino también en su ser, no sería engendrada de ningún modo.

— pero la especie, en su ser, es tal individuo determinado.

— por consiguiente, engendrado el individuo se genera la especie.

— pero la especie se da en cualquiera de los individuos.

— por consiguiente, la especie se genera por la generación de cualquiera de los individuos.

Esto implica que la especie humana es causada y eterna, pues:

— la especie humana tiene ser y origen en el ser y origen de cualquiera de los individuos de la especie.

— pero los individuos de la especie humana se generan uno ante otro desde siempre.

— por consiguiente, la especie humana se genera desde siempre.

Ahora bien, todo lo generado es causado, por lo que la especie humana es causada. Pero no ha empezado a ser sin haber preexistido, porque:

— la especie comienza a ser cuando, en general, cada uno de los individuos generados comienza a ser.

— pero cada uno de los individuos generados comienza a ser, engendrado por un individuo generado preexistente.

— Por consiguiente, la especie humana comienza a ser, siendo ya, y habiendo preexistido.

En el *capítulo II* (130-205), se responde al argumento presentado en la introducción, a partir de los datos ofrecidos en el capítulo I.

La respuesta a la primera formulación es la siguiente:

— aunque todo hombre individual haya comenzado a ser sin haber preexistido, ninguno ha comenzado a ser sin que preexistiera otro de la misma especie.

— pero una especie comienza a ser sin haber preexistido, sólo cuando un individuo de esa especie comienza a ser sin que preexistiera otro individuo de la misma especie.

— Por consiguiente, la especie humana no ha comenzado a ser sin haber preexistido.

El mismo argumento se puede extender a todas las especies de individuos generables y corruptibles.

Una argumentación paralela, que confirma la anterior, es la que establece Aristóteles respecto del tiempo pasado, que, según él, es infinito.

A la segunda formulación se responde con la negación de la inferencia: "el hombre tiene ser y origen en un individuo determinado". Pues:

— la especie es en los singulares, pero ello no equivale de ningún modo a "es en este singular determinado".

— la especie se genera "*per accidens*", por la generación de un individuo ante otro.

— la inferencia aludida exige demostrar, y no suponer, que es imposible la generación de un individuo ante otro "*in infinitum*".

— el argumento supone que sólo puede ser eterna una especie que se da en un individuo eterno determinado.

Con esto quedaría, en sentido estricto, cumplido el propósito del autor: mostrar la falta de coherencia de la argumentación propuesta para probar la no eternidad del mundo. Pero, como en las razones discutidas se suponen resueltos en un determinado sentido dos problemas importantes, Siger se embarca en dos digresiones (204: *aliquantulum digredientes*), que constituyen los capítulos III y IV.

Estos dos problemas son:

1) los universales se dan sólo en los singulares (25: *species nec esse nec causari habet nisi in singularibus*. 31: *universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus, ita nec causari*).

2) la potencia es anterior, en el tiempo, al acto (22: *species talium nova est et esse inchoavit cum penitus non praefuisset*, cfr. 15-18, 39-40).

El capítulo III trata, en forma de *quaestio*, el primer tema:

Problema: ¿los universales tienen ser en los particulares?

Primera respuesta: No. Porque:

— Aristóteles afirma que los universales existen en el alma misma.

— Temistio: los conceptos, como universales, los atesora y recoge el alma.

— los universales, al ser conceptos, se dan, como éstos, en el alma que los concibe.

Segunda respuesta: los universales son cosas universales. Porque:

— de lo contrario no se predicarían de los particulares. En consecuencia no se dan en el alma.

— las cosas que están sujetas a la universalidad no se dan en el alma. Y la intención de universalidad se da en las cosas llamadas universales. Por consiguiente, o la cosa y la intención se dan ambas en el alma, o no se da ninguna. Como las cosas, en cuanto cosas, no se dan en el alma, tampoco se dan en cuanto universales.

Solución: El universal, en cuanto tal, no es sustancia. Porque:

— en cuanto tal, difiere de todo singular.

Por consiguiente, si fuera sustancia, sería sustancialmente distinto de todo singular.

En consecuencia, habría dos sustancias en acto, la universal y la singular.

Como el acto establece una distinción real, el universal sería una sustancia realmente distinta del singular.

En consecuencia, no es sustancia.

— Esto significa que en el universal hay dos elementos:

1) la cosa, que, en cuanto tal, no se da en el alma.

2) la intención, que se da en el alma.

— En consecuencia, el universal, en cuanto tal, no se da más que en el alma. Porque:

a) si existiera por naturaleza como abstracto de todo particular, no podría predicarse verdaderamente de los particulares, porque estaría separado de estos en el ser.

b) tampoco sería necesario el entendimiento agente. Pues:

Este no da a las cosas una abstracción de la materia individual o de las cosas particulares, en el ser, sino sólo en el entendimiento, al realizar la intelección abstracta.

Por consiguiente, algo es universal, no por existir como tal en la naturaleza, sino porque se lo entiende abstractamente. En consecuencia, como el entender abstractamente se da sólo en el alma, las cosas, en cuanto universales, se dan sólo en el alma.

— Corolarios:

1) La intelección abstracta, aunque es algo común, no es un predicable común de las cosas particulares, por tener un ser abstracto. Lo que se entiende, y en consecuencia se dice, abstractamente, se predica de los particulares porque se realiza en los particulares.

2) No es necesario que el universal se dé en acto antes de que se lo entienda, pues el universal en acto es lo de hecho inteligible.

Pero el acto de lo inteligible y de lo intelectual es el acto de una misma cosa.

Lo inteligible en potencia es anterior a su intelección, pero en tal caso sólo es universal en potencia, por lo cual. antes de la intelección, el universal tiene un ser universal sólo en potencia.

Objeción:

— el objeto que causa la acción de entender debe, naturalmente, preceder a ésta.

Pero el universal, en cuanto tal, es el objeto que causa el acto de entender.

Por consiguiente, el universal existe naturalmente antes de su intelección.

Respuesta:

— Lo que realiza la acción de entender son el entendimiento agente y las imágenes, que naturalmente preceden a este acto.

Pero el universal no es universal antes del acto de entender. Por consiguiente, el universal no es formalmente tal por la naturaleza, que causa el acto de entender, sino que el concepto, que hace que el universal sea universal, es también un acto, y este acto se da en el alma.

Por consiguiente, los universales, en cuanto tales, se dan sólo en el alma.

En consecuencia, ni *per se* ni *per accidens*, son generados por la naturaleza.

En cambio la naturaleza, que se entiende, y por tanto se dice, universalmente, se da en las cosas particulares y se genera *per accidens*.

Respuesta a los argumentos de la posición contraria:

— Que los universales sean cosas universales, puede entenderse de dos maneras:

1) que existan universalmente.

2) que se los entienda universalmente.

No son cosas universales de la primera manera, pues entonces no serían conceptos del alma.

Sí lo son del segundo modo. Por consiguiente:

— los universales, en cuanto tales, no se predicán de los particulares en cuanto tales. Porque de estos no se predica la razón de género o especie.

En cambio, como la naturaleza, que se entiende tal cual es en sí, no se da en el alma, se predica de los particulares.

— Las cosas pueden perfectamente nombrarse por algo que no se da en las cosas.

Las cosas se dicen entendidas por su intelección, que no se da en ellas sino en el alma. Por eso mismo se dicen universales por su intelección universal, que tampoco se da en las cosas, sino en el alma.

La segunda digresión, acerca del acto y la potencia, ocupa el capítulo IV. También aquí la forma adoptada es la de *quaestio*, respetando más estrictamente, en este caso, la estructura de tal tipo de exposición.

En primer término, se señala una triple preeminencia del acto.

— en la definición.

— en el orden esencial y causal de una misma cosa.

— en el orden esencial y causal de las distintas cosas.

Se plantea luego el problema: ¿la potencia es anterior al acto en el orden del tiempo?

Razones por el sí:

1) En las cosas eternas el acto no es anterior a la potencia. Pero tomados en el orden de la especie, potencia y acto son eternos.

En consecuencia: el acto, en el orden de la especie, no precede a la potencia en el orden del tiempo.

2) No hay precedencia en el tiempo cuando se toma una serie circular infinita.

En lo generable y corruptible hay una serie circular infinita: el individuo proviene del semen que proviene de un individuo, que proviene del semen...

Por consiguiente: en lo corruptible no hay precedencia en el tiempo entre acto y potencia.

3) Lo primero en el orden de la generación es primero en el orden del tiempo.

Pero: la potencia es primera en el orden de la generación. En consecuencia, también en el orden del tiempo.

- 4) La única razón para asignar precedencia temporal al acto, es que la potencia pasa al acto por un acto anterior.

Pero: en cada especie determinada, el acto a su vez procede de una potencia precedente.

Por consiguiente: no se da una simple precedencia temporal del acto.

Razones por el no:

a) Según Aristóteles, aunque en cada cosa que pasa de la potencia al acto, la potencia es temporalmente anterior, en la especie el acto es anterior, en el tiempo, a la potencia.

b) El paso de la potencia al acto, en el orden de lo mudable, se realiza por un acto previo que señala, en último término, a un acto primero que es simplemente anterior a la potencia en el orden del tiempo.

Solución:

Se proponen cuatro elementos de juicio:

1) en una misma cosa, que en un momento es en potencia y en otro es en acto, la potencia es temporalmente anterior al acto. Pero, como todo lo que pasa de la potencia al acto, lo hace por algo de la misma especie que ya es en acto, la precedencia no es absoluta.

2) la potencia sería simplemente anterior al acto si

- a) la totalidad de los entes ha sido en algún momento no ente.
- b) la totalidad de una especie ha empezado a ser sin haber preexistido.

Pero ambas cosas son imposibles:

- a) porque supondría que la totalidad de los entes estaría en potencia, y la materia pasaría, por sí misma, de la potencia al acto.
- b) porque el primer agente y motor está siempre en acto, lo cual significa que todo lo que hace sin intervención de movimiento, lo hace siempre; es decir, que toda especie, en cuanto tal, pasa al acto habiendo preexistido.

Como nota, se aclara que el efecto propio de una constelación nueva pasa de la potencia al acto, aun cuando en cierto modo, ya preexistiera.

3) si se toma, en el mismo sentido en lo que genera y en lo generado, el acto y la potencia, a todo acto precede una potencia y a toda potencia un acto, de manera que ninguno de ellos es simplemente anterior al otro.

4) si no se lo toma exactamente en el mismo sentido, siempre el acto precede temporalmente a la potencia, por cuanto en toda serie de móviles ha de llegarse a un primer acto que no procede de una potencia anterior.

Este primer motor no es anterior a

1. la materia primera entendida como ente en potencia.
2. la materia propia de la especie entendida como ente en potencia.

En cambio, es temporalmente anterior a

3. la potencia en cuanto llevada al acto por un acto propio.

Respuesta a las razones por sí:

a) El ente en potencia sólo es sempiterno si se lo toma en la materia primera. Pero en este caso no puede hablarse con propiedad de "ente en potencia". Y todo lo que es en potencia, en la materia propia, tiene un comienzo.

b) Aunque en el orden de lo generado hay una secuencia infinita de acto y potencia, el acto precede a la potencia por el orden esencial de los motores y agentes.

c) Ante todo ente en potencia determinado, hay otro ente en acto de su misma especie, que lo lleva de la potencia al acto.

d) Las dos razones que se aducen para negar la precedencia temporal del acto no concluyen, porque

1. el ente en acto es anterior, no sólo al acto de lo engendrado, sino a la potencia para el acto, propia de lo engendrado. Las materias propias provienen del primer motor.
2. por sobre el orden de los móviles, hay que suponer un ente en acto al que no precede ninguna potencia.

B) *La posición de Siger.*

Parecería, a primera vista, superfluo plantear el problema de la posición de Siger frente al tema de la eternidad del mundo. Sin em-

bargo, es, no sólo conveniente, sino necesario, por dos razones principales:

1) el autor declara expresamente su intención de no determinar su propia posición frente al problema, sino de mostrar el error de quienes afirman los argumentos que combate:

Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum suae rationis defectum... (198-200).

2) a lo largo de la obra sigeriana aparecen afirmaciones que no siempre pueden tomarse como elementos de una misma línea de pensamiento, y que inclusive aparecen como contrapuestas.

El tema de la eternidad del mundo es uno de los más frecuentes en la obra de Siger, por cuanto se relaciona con dos cuestiones de fundamental importancia: el problema del entendimiento y el de la Providencia, vale decir, el de las causas y la contingencia de los entes causados. Por esta razón, se lo puede seguir a lo largo de todos los escritos que conservamos del autor. ¿Encontramos en este conjunto de referencias una posición única y coherente, o una evolución discernible, o una serie de fluctuaciones que no nos permiten llegar a una conclusión definida?

En nuestros análisis adoptaremos, como criterio práctico, aunque no deja de tener por ello fundamentos doctrinales, el de dividir la obra de Siger en tres períodos: anterior a 1271, entre 1271 y 1274, y posterior a 1274²¹.

a) Obras anteriores a 1271

Ya en *In tertium de Anima*, del que lamentablemente se ha publicado sólo algunos extractos²², encontramos:

...quaeritur primo utrum /intellectus/ sit aeternus vel sit de novo creatus. Videtur quod sit aeternus et non de novo factus. Esse factum ab agente de novo, factum est ab agente transmutato. Sed intellectus creatus est vel factus ab agente non transmutato. Ergo, non est factus de novo...

Item. Primo Coeli et Mundi scribitur quod omne aeternum ex parte post, scilicet in futuro, aeternum est in praeterito. Sed intellectus aeternus est in futuro... Praeterea. Primo Coeli et Mundi habetur quod omne non generatum est aeternum. Per hoc enim probat ipse mundum esse aeternum...

²¹ Cfr. en DUIN, op. cit., "Etude critique", cap. II-III, pp. 171-300, un análisis muy detallado del corpus de obras sigerianas.

²² F VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Louvain, 2 vol., 1931-1942, I, pp. 164-177. J. J. DUIN, op. cit., pp. 57-66. DA PALMA CAMPANIA, *La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri di Brabante*, Padova, 1955, passim. Está actualmente en curso de publicación la edición crítica realizada por el Dr. Bernardo C. Bazán, quien generosamente nos facilitó el acceso a los manuscritos.

... Cum autem quaeritur utrum intellectus sit novum factum vel aeternum, per Aristotelem patet quid dicendum, scilicet, quod intellectus factum est aeternum et non factum novum. Dicit enim Aristoteles quod omne factum immediate a Prima Causa non est novum factum sed factum aeternum. Hic enim posuit mundum esse aeternum, sed quia erat factus immediate a Prima Causa. Unde, si quaereretur ab Aristotele utrum intellectus sit factus novus vel factus aeternus, ipse iudicaret intellectum esse factum aeternum sicut mundum. Et intellectus, quia intellectus est motor humanae speciei, est unum factum aeternum, non multiplicatum multiplicatione individuali. Si tamen quaeres quid est quod movit Aristotelem ad hoc, scilicet quod dicat omne factum immediate a Causa Prima esse factum aeternum, patet quid dicendum. Dicit enim Aristoteles in principio octavi, quod omne agens, faciens de novo, est transmutatum. Si ergo Prima Causa aliquid facit de novo, oportet quod sua voluntas sit nova et quod transmutetur. Sed sua voluntas est sua actio. Oporteret ergo quod sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo. Et propterea, cum hoc est inconveniens, propter hoc ipse dicit mundum esse aeternum. Et principium est illud, scilicet, omne agens aliquam formam de novo est transmutatum. (Ms. Oxford, Merton 292, f. 358ra-b).

Nos encontramos, aquí, con una fiel exposición aristotélica, pero en ella podemos apreciar un elemento de suma importancia: la solución se presenta siempre en nombre de Aristóteles. Las expresiones son clarísimas: "*per Aristotelem*", "*dicit Aristoteles*", "*ab Aristotele*", "*ipse iudicaret*". A continuación aparece, también en forma expresa y definida, la observación:

dicendum quod, licet sit probabile, non tamen est necessarium. (ibid.)

Es decir, comienza, en este párrafo, la exposición personal de Siger, que no se ciñe estrictamente al pensamiento del Filósofo.

Su argumentación, para mostrar que la posición aristotélica no es absoluta ni necesaria, se reduce a mostrar que, en todo aquello que, aunque causado, no procede de una generación natural, no se aplica el principio de la "*transmutatio*" en el agente. Dios obra por pura voluntad, y en consecuencia, su decisión eterna determina el carácter de lo causado por El. Por ello, la eternidad o temporalidad de lo causado por Dios depende de su voluntad.

Qui ergo voluerit scire utrum intellectus factus sit de novo vel factus sit aeternus, oportet eum investigare formam voluntatis Primi. Sed quis erit qui eam investigabit? (ibid.)

Dos observaciones, a las que deberemos luego remitirnos muchas veces, y que por ello conviene marcar desde este mismo punto de la exposición, se refieren a las llamadas "expresiones de reserva", y al uso de "*probabile*".

Las "precauciones", o "*formules de réserve*" como las denominó Mandonnet²³, aparecen como pasajes en los que Siger declara que las ideas expuestas por él no le pertenecen, sino que son sostenidas por Aristóteles o el filósofo que en cada caso menciona. La autoridad de Mandonnet, y el nombre con el que designó a estas expresiones, en especial por el sentido e importancia que les atribuyó, indujeron a error a críticos tan talentosos como Gilson²⁴. Dwyer, en su edición del *De aeternitate* (pp. 14-15), analiza estas fórmulas, y encuentra en el texto 35 de ellas (p. 15), y las atribuye, en gran parte, a la "circunspección de los averroístas"; de este análisis saca un argumento para apoyar el criterio adoptado por él en la edición del texto.

El argumento fundamental en el que se basan los autores que pretenden sacar una conclusión doctrinal de estas expresiones sigierianas, consiste en atribuir a las mismas el sentido de velar, bajo el nombre de los filósofos, sus propias doctrinas heterodoxas. Como podremos ver con más detalle a lo largo de nuestra exposición, tal argumento falla en una doble dirección: por una parte, tales expresiones no están siempre ligadas a doctrinas heterodoxas; por la otra, en muchos lugares Siger critica expresamente las teorías a las que hace referencia con sus "fórmulas de reserva". Podríamos agregar que el procedimiento no es, ni mucho menos, exclusivo de Siger. Se encuentra por doquier en los autores del siglo XIII, incluso en obras tan ortodoxamente intachables como las de Santo Tomás.

En este orden de cosas, conviene señalar que el infortunado apelativo de "averroísta", con el que se califica a Siger, lleva a la errónea concepción de ver en él un simple repetidor de las teorías aristotélicas o averroístas, sin tener en cuenta su real talla de filósofo. Es cierto que en forma explícita expresa el principio: el filósofo debe determinar qué afirma Aristóteles, más que establecer qué es lo verdadero. Sin embargo, este principio tiene carácter didáctico más que doctrinal. De hecho, en numerosas cuestiones, Siger se aparta de, o rechaza, las posiciones de Aristóteles. Y lo hace, precisamente, en nombre de la filosofía.

Un texto, que podría resumir el pensamiento de Siger respecto de la filosofía, sobre todo en su relación con la fe, es el que nos presenta Godefroid de Fontaines, en el comentario a la *Metafísica*:

Propter hoc sciendum quod sententia Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati. Nec debet aliquis conari per rationes inquirere quae supra rationem sunt, vel

²³ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe. siècle*, Louvain, 2 vol., 1911-1908. Cfr. vol. II, p. III.

²⁴ E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Etudes de Philosophie Médiévale, XXVII, Paris, 1939, pp. 308 sq.

rationes in contrarium dissolvere. Sed cum philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare, non debet aliquis negare veritatem catholicam propter aliquam rationem philosophicam, licet illam dissolvere nesciat. (In *Metaph.*, III, 15.)²⁵

No hay, en este texto, nada que se parezca a una contraposición entre filosofía y fe, o entre razón y verdad revelada. Es cierto que Siger se enfrentó en más de una ocasión con los teólogos, pero lo hizo porque pretendían hacer de la teología una disciplina que intentaba absorber y negar autonomía a la filosofía. También Santo Tomás hubo de enfrentarse con los teólogos. Lo cierto es que no podemos encontrar en afirmaciones como la que acabamos de transcribir, nada parecido a racionalismo o naturalismo, y mucho menos una hipócrita declaración de fe para calmar las iras de la autoridd. Podría objetarse que el texto de las *Quaestiones in Metaphysicam* corresponde a una etapa posterior del pensamiento de Siger. ¿Significa esto que debemos suponer una actitud totalmente distinta en los períodos anteriores? Daremos la respuesta presentando nuevos textos de este "primer" grupo de escritos.

Pero, antes de continuar nuestro recorrido por la obra de Siger, conviene que aclaremos el sentido de "*probabile*". La primera y más natural inclinación del lector de habla hispana, es traducir este vocablo por "probable", en el sentido de "aquello que tiene visos de ser cierto". Sin embargo, en el siglo XIII, y concretamente en San Alberto y Santo Tomás²⁶, el sentido del término era otro: aquello de lo que se pueden dar razones plausibles, aun cuando sea totalmente falso. Este es el sentido en el que suele usar las expresiones "*probabile*" y "*probabiliter*" Siger de Brabante. Por ejemplo, en los *Impossibilia* ("quamquam vero haec sententia probabilis est, tamen stare non potest"); en el *De anima intellectiva* ("quamvis via Commentatoris probabilitatem habet, non tamen est vera". III, 7); y en tantos otros lugares de su obra.

En su primer comentario a la Física, al que Duin llama "(1) Física", encontramos varios textos en apariencia contradictorios. De hecho, las afirmaciones que aparecen en ellos se contradicen entre

²⁵ C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*. Texte inédit, Louvain, 1948, p. 140. Un elemento de juicio sobre el que habría que hacer hincapié, es la diferente situación en la que se encontraron aquellos autores que, como Mandonnet, no contaban sino con pocos textos, inseguros e incompletos por otra parte, y aquellos que, apoyándose en ellos, siguieron repitiendo sus afirmaciones, sin ejercer sobre ellas el derecho y el deber ineludible de una crítica reflexiva.

²⁶ Cfr. G. DE MATTOS, "L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas de Aquin", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1940, 43, 145-161, esp. pp. 157-58. J. P. MULLER, "Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité", *Studia Anselmiana*, 1938, 7-8, 35-50, en el que, con gran apoyo de citas, intenta demostrar que no hay "doble" en Siger; cfr. especialmente pp. 44 sq.

sí, pero por ser de distintos autores. Siger no acepta expresamente, ni siquiera implícitamente, todo lo que expone. Más aún, su posición personal aparece como dependiente del dato de fe, aunque no encuentre razón filosófica que lo apoye. Por esto, creemos que la calificación de Van Steenberghen: "l'auteur de ce commentaire est un maître ès arts qui professe un aristotelisme radical et hétérodoxe"²⁷, no responde a la realidad del texto.

En la cuestión 31 del libro I (Clm 9559, f. 6va.), se pregunta "*utrum materia prima facta sit de novo*". Y responde:

ullo modo potest esse de novo facta; id est quod de ea debet dici *per rationem*.

La cuestión 32, "*utrum omnis factio ad esse sequitur materiam*", trae una expresión personal de Siger:

...dico quod non omnis factio sequitur materiam; illa autem factio non est naturalis quae praecedit omnem factionem. Nec omnis operatio ex subiecto et materia est, et factio materiae materiam praecedit et omnem factionem naturae. Unde, si non esset factio nisi naturalis solum, penitus esset nulla factio. Accipe totam speciem, et non sic facta est sicut unius individui factio ex alio, quia tota species ex alia causa dependet unius individui. Ex alio factio generatio est, et in libris naturalibus non fit mentio de ista factione, quia ista factio non est naturalis (f. 6va-b).

La argumentación es clara. Desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, que es el horizonte dentro del que se mueve Aristóteles, no puede mostrarse de ninguna manera la existencia de un comienzo absoluto, que implicaría el concepto de creación. Este último dato sólo puede adquirirse por medio de la fe. El comienzo de la naturaleza no es natural; por ello no se lo puede probar naturalmente. Veremos luego que éste es, en principio, el argumento que esgrimirá en el *De aeternitate* contra quienes pretenden probar filosóficamente el comienzo del mundo. Actitud que no está muy distante de la adoptada por Santo Tomás en parecidas circunstancias.

En la cuestión 21 del libro II, establece cuatro principios que también se aplican al problema de la generación planteado en el *De aeternitate*. Se trata de discutir la cuestión acerca de la influencia que los cuerpos celestes tienen sobre el mundo sublunar. Sin discutir, por ahora, el valor de estos principios, vamos a transcribir el texto:

Ad istam quaestionem dico primo formando quasdam suppositiones per se manifestas. Quarum prima est quod effectus non potest sequi suam causam sufficientem in duratione, etsi naturaliter eam sufficienter sequatur. Cuius causa est quia, si aliquando est causa suficiens alicuius effectus et ex ea

²⁷ F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après...*, ed. cit., vol II, p. 523.

non contingit effectus, et postea fiat effectus cum illi causae nihil additum est, cum prius fuit sufficiens, esse aliquid erit factum sine causa, quod est impossibile. Secunda suppositio quod identitas illius effectus necessaria est respectu identitatis causae efficientis, quia idem inquantum idem semper facit idem. Tertia suppositio quod aeternitas effectus necessaria est respectu aeternitatis causae efficientis; et ista sequitur ex prima quod effectus non potest sequi suam causam sufficientem in duratione. Quarta suppositio est quod omne novum debet reduci de necessitate in causas aeternas. Et probatur ista suppositio: manifeste omne novum causam habet. Si illa causa novum quid est, habet aliam causam, et sic erit abire in infinitum. Nullum enim novum generabile potest esse causa sufficiens alterius novi generabilis, immo omne novum debet reduci in causas aeternas. (*ibid.*, f. 9ra.)

¿Puede deducirse de estos principios una prueba en favor de la eternidad del mundo? Para ello habría que probar que las causas eternas son también causas suficientes de la generación y corrupción. De los principios aristotélicos parecería seguirse que sí. Nuestro filósofo, sin embargo, no llega a extraer de sus principios esta conclusión. Más aún, los indicios que presentan sus textos tienden a indicar que la consecuencia a que llega es precisamente la contraria. Para mostrar con más claridad esta perspectiva debemos proseguir nuestro itinerario analítico.

En la cuestión 10 del libro III volvemos a encontrar una apelación al argumento de fe. Se trata, una vez más, del problema del movimiento. Después de afirmar, siguiendo el pensamiento de Aristóteles, que

si ex aliis causis novus non esset quam ex his quibus arguit, simpliciter motus primus novus non esset. (f. 10vb.)

termina su exposición con las siguientes frases, referidas en primer término a quienes sostienen la eternidad del movimiento:

Qui sic dicunt, dicunt sicut per rationem dici potest. Ipsi innituntur rationibus, et per rationes probari non potest quod primus motus sit novus. Dico tamen quod motus primus potest esse novus, et huius non potest dari ratio, quia miraculorum non est dare rationem, quia si sic, non esset miraculum. Arguat physicus quod corpora eadem numero non possunt resurgere et reviviscere, cum semel corrumpuntur; quod est contra fidem. Ideo, si solvere velis ad rationes, non potes, nisi eius principia velis negare. (f. 11ra.)

Este texto nos muestra dos cosas muy importantes: que Siger no sostiene, aquí por lo menos, la eternidad del mundo; y que tiene, a su vez, la absoluta convicción de que puede probarse, en un plano de total naturalismo, la eternidad del movimiento, pero no la tesis contraria. Su posición personal es, pues, la siguiente: si alguien quiere atenerse estrictamente a los principios de la filosofía aristotélica, debe afirmar la eternidad del movimiento. Esta conclusión no puede refu-

tarse manteniéndose dentro del aristotelismo, sino saliendo fuera de él, y aceptando, por sobre la acción de los principios naturales, la acción sobrenatural de Dios. Que tal es la vía a la que él se acoge, lo expresa con claridad en las fórmulas que emplea al contestar, en esta misma cuestión, a las objeciones propuestas:

Ad rationes dico quod effectus qui semper habet causas sufficientes potest esse novus, et ita nego principia naturalia adhibendo fidei lucem. Nam omnis veritas physica debet esse nota per se, vel talis quod ipsam ostendere potes per rationem, vel aliter esset facile omnia fingere. (f. 11ra.)

Como observación de interés, conviene señalar que con estas expresiones rechaza de modo explícito los principios primero y tercero que había propuesto en la cuestión 21 del libro II. Pero debe tenerse en cuenta que este rechazo es condicionado: se realiza en aquello que contradice de manera expresa a la fe, no en cualquier caso.

Es innegable que, en este orden de pensamientos, la actitud de Siger se aleja sensiblemente de la de Santo Tomás, aun cuando, respecto del problema concreto que intenta resolver, llegue a conclusiones que concuerdan con las de este último. Santo Tomás se preocupa por mostrar que Aristóteles nunca afirma expresamente la eternidad del mundo, y que, cuando lo hace, se coloca en un plano dialéctico y no demostrativo. Siger, por el contrario, asegura que el "Filósofo" sostiene la eternidad del mundo, y que, si se siguen sus principios, no hay forma posible de negar esta conclusión. Sin ninguna intención de entrar en la discutida cuestión que se abre en este orden de cosas, nos permitiremos resumir la actitud de ambos pensadores en el siguiente supuesto: para Siger es absolutamente imposible "cristianizar" a Aristóteles; para Santo Tomás, en cambio, este "bautismo" es una tarea posible y necesaria.

Hay dos obras más de Siger, anteriores a 1271, que nos pueden ilustrar respecto de su posición frente al problema, paralelo, de eternidad-temporalidad del mundo, y relación fe-razón: el comentario al libro *De generatione* y la Física Borghese. Por desgracia, los textos más significativos de la primera de estas han sufrido la acción de la censura. Gracias a la labor de investigadores como Dom Graiff²⁸, se ha podido rescatar buena parte del texto censurado. Del libro primero sólo hemos de señalar la frase que transcribe Duin²⁹:

Secundum positionem Aristotelis primum dictum eorum est impossibile, scilicet quod mundus non sit aeternus a parte ante. (L. I, q. 12/Clm 9559, f. 85va.)

²⁸ C. A. GRAIFF, *op. cit.*, p. XXIX.

²⁹ J. J. DUIN, *op. cit.*, p. 404.

Una vez más encontramos aquí la advertencia de que, en el sistema aristotélico, no puede aceptarse de ningún modo la temporalidad del mundo. Al mismo tiempo, queda implícitamente afirmado que no es esta la posición de Siger.

Son, sin embargo, las cuestiones 12 y 13 del libro II las que más interés tienen para nuestro propósito, por cuanto tratan de la eternidad del movimiento (q. 12) y de la generación (q. 13). Por desgracia, las razones *secundum Philosophum* respecto de la eternidad del movimiento, están tachadas de modo que resulta imposible leerlas. No obstante, en la solución hay un texto que resulta de sumo interés:

... sed secundum fidem mundus novus est, et motus novus est. Et non est ratio ad hoc, quia cum aliquis adducit rationem non ponit fidem. Fides enim non potest esse scientia nec opinio; non potest esse scientia, quia est scientia habitus primarum demonstrationum, fide autem nihil demonstratur, auctoritati creditur; sed dico ... /ilegible/; nec potest esse opinio, quia opinio est habitus acceptus cum formidine alterius partis; sed fides non est habitus cum formidine alterius partis, quia iam esset haeresis et non fides. Et similiter fides est quod generatio est nova. Dico ergo secundum fidem quod mundus non est aeternus, et motus est novus; similiter et alteratio est nova, similiter et generatio. (f. 91rb.)

Nuevamente tenemos, expuesta con toda claridad, la posición sigeriana. No puede evitarse, si se permanece dentro del sistema de Aristóteles, la conclusión de que el mundo es eterno. Pero tampoco puede ignorarse la verdad de la fe, que afirma la temporalidad de lo creado. ¿Quiere decir esto que nos estamos manejando, de modo implícito, con la teoría de la doble verdad? Es cierto que muchos autores se han remitido a esta solución, pero creemos que responde más a la letra y al espíritu de Siger una conciliación entre ambos extremos. Una vez más tenemos que hacer notar la frecuencia, por no decir la insistencia, con la que nuestro autor señala el "*secundum Aristotelem*". Por otra parte, no ha de olvidarse que en muchos pasajes se muestra que las teorías aristotélicas, en ciertos casos, son erróneas. Y este es, con toda evidencia, uno de ellos. Para Siger no hay Aristóteles sin eternidad del mundo, pero puede haber filosofía sin Aristóteles³⁰. Y, en todas aquellas cuestiones en las que el dato de la fe se contrapone al del Filósofo, hay que hacer filosofía sin Aristóteles. O, si se quiere, corrigiendo a Aristóteles. Pero esta corrección ha de

³⁰ Soslayamos la polémica acerca de que para Siger no hay filosofía sin Aristóteles. Tenemos razones suficientes como para afirmar lo contrario. Nos parece, por otra parte, que frases como *secundum Aristotelem et omnes philosophos*" (cfr. *In libros tres de Anima*, II, 6) no bastan, ni con mucho, para fundamentar una tesis tal.

alcanzar a sus principios, no sólo a sus consecuencias. De lo contrario, se cae en la logomaquia, pero no se evita el problema.

Nos parece que, a la luz de los textos, no cabe la calificación de "naturalismo", "racionalismo", e incluso "hipocresía", que se ha dado a las expresiones sigerianas. Creemos que, por lo menos aquí, tampoco puede aceptarse, de manera alguna, la acusación de "heterodoxia". No hay ninguna verdad de fe a la que, explícita o implícitamente, se oponga Siger. Que sus afirmaciones parecieran heterodoxas a los ojos de los teólogos parisienses, constituye otro problema. También lo parecieron las de Santo Tomás; y sabemos cuán errado era este juicio. Sólo cabría aceptar la designación de "aristotelismo radical", si por tal se entiende la fidelidad expositiva al pensamiento del Filósofo³¹. Pero de ninguna manera, si se quiere englobar, bajo este rótulo, la totalidad de las tesis sigerianas. Como pensador y filósofo, Siger se opone en más de una ocasión a las soluciones de Aristóteles y a las de Averroes. Convengamos en que no todas las tesis sigerianas son ortodoxas, pero hemos de reconocer que no se encuentran allí donde se las suele señalar; por lo menos, no en todos los casos.

Un último testimonio de lo que venimos afirmando aparece en las Cuestiones sobre el libro II de la Física, que se hallan en el códice vaticano Borghese 114. Annelise Maier, que descubrió la obra, presenta una descripción del manuscrito y una lista de las cuestiones, así como largos fragmentos del escrito³²; el texto se encuentra entre los folios 15^r y 18^v. No hay, en estas cuestiones, ninguna que se refiera directamente al problema de la eternidad del mundo, pero las número 20 y 22 tocan el tema de la creación, o producción *ex nihilo*. La cuestión 20 propone:

Quaeritur, utrum illud quod factum est necessario habeat principium ex quo fiat. (f. 18ra.)

El interés de este texto reside en que, después de exponer la posición de los filósofos, la descarta en forma total y decidida³³:

Sciendum ad hoc primo secundum philosophos. Aliquod est factum novum, ut Socrates generans, et est factum aliquod aeternum, secundum Avicennam in Metaphysica sua. Modo utrumque factum habet principium ex quo fit: factum novum est per transmutationem, sed aeternum non, quia nihil

³¹ Quizás se pueda pensar que Sto. Tomás también profesaba tal fidelidad. Sin entrar en la discusión del tema, sólo nos permitimos señalar la disparidad de enfoques y propósitos entre ambos pensadores. Para emplear una expresión paradójica, podríamos decir que Siger es un expositor "aristotélico", y Sto. Tomás un expositor "tomista" de Aristóteles.

³² A. MAIER, "Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote", *Revue Philosophique de Louvain*, 1946, 44, 497-513.

³³ Cfr. J. J. DUIN, *op. cit.*, pp. 406-407, esp. notas 64-67, en las que transcribe varios trozos del texto. El que aquí proponemos aparece, con ligeras variantes, en la nota 65 de la p. 406.

esset novum nisi esset quantitas. Factum autem aeternum non est finis transmutationis, ideo non est novum. Unumquodque habet principium ex quo fit, secundum philosophos. (f. 18rb.)

La respuesta personal que da a continuación de su exposición es notable:

Ita ergo opinati sunt philosophi. Credo tamen quod omne factum novum est, et quod non oportet omne factum habere principium ex quo fiat. Et cum arguunt philosophi, quod non fit aliquid nisi possibile sit ipsum esse per suam naturam, dicendum quod illud quod sic est, dicitur aut secundum transmutationem, et sic bene arguunt (illud enim quod fit per transmutationem habet ex quo fit); aut fit aliquid ex nihilo, non per transmutationem, et sic non valet eorum ratio. Vel dicendum quod non oportet factum habere ex quo fiat, immo sufficit ad hoc potentia agentis potentissimi. (f. 18rb.)

La cuestión 22, a su vez, plantea el problema:

Tunc quaeritur de communi opinione philosophorum, quod ex non ente nihil fit. Quaeritur, utrum sit verum. (f. 18va.)

En este caso, la solución se reduce a una única línea, en la que confirma, con una importante salvedad, lo afirmado por los filósofos:

ex non ente nihil generatur per naturam, sicut et dicunt philosophi (f. 18va.)

(Continuad)

OMAR ARGERAMI

EDUCACION Y TRASCENDENCIA

"Muchas cosas son extraordinarias,
pero ninguna más que el hombre".
(SÓFOCLES, *Antígona*, coro)

Una meditación continuada sobre el ser de la educación nos ha conducido, paulatinamente y a través de los hábitos y la inmortalidad del alma, a considerar el sentido más trascendente de la educación. En estas condiciones, estimamos poder proponer con derecho un nuevo argumento congruente en pro de la resurrección personal.

Oportuno nos ha parecido ahora dar a conocer esta conclusión tanto porque son escasísimos los argumentos naturales que de algún modo manifiesten la conveniencia de la resurrección final, cuanto porque el tema de la educación, con haber adquirido hoy un excepcional interés hasta haber crecido casi explosivamente la literatura que directa o indirectamente tiene que ver con él, casi exclusivamente se lo trata en un contexto técnico y pragmático tan absorbente que presto lleva a creer que sólo en ello consiste la problemática y resolución del tema: esto es tomar el rábano por las hojas y, consecuentemente, servir una mala ensalada, haciéndola aceptable sólo bajo el pseudo aderezo de la "necesidad actual", del "cambio", la "actualización", etc. De una urgencia en fin, por llevar así la educación al contexto de la sociedad de consumo sin reparar demasiado en esa sutileza que es el ser del hombre y su fin último.

EL SER DE LA EDUCACION

Con lo cual, claro está, la educación pierde todo sentido y se transforma en una simple instrucción, en una vía de enseñarle al hombre ciertos conocimientos útiles que le permitirán —si es el caso— pasar más o menos airosamente por el tiempo que le toque vivir en su contexto actual. Y por cuanto este contexto actual es la sociedad de consumo, la instrucción consistirá en última instancia en prepararlo para que sea consumidor y fautor de consumo. Porvenir muy halagador, en verdad.

Por nuestra parte y en oposición diametral a esta concepción de la educación como simple preparación del hombre para *hacer*, sostenemos que la misma debe conducirlo a *ser* para que su posterior hacer tenga la necesaria consistencia y sentido.

El proceso de la educación.

El error fundamental puede hallarse —si dejamos momentáneamente de lado la concepción misma que se tenga del hombre, y donde reside precisamente la cuestión— en la confusión generalizada que existe entre el proceso a que necesariamente está sometida la educación, y la educación misma conceptualizada como proceso. En otro lugar hemos intentado demostrar que si bien existe un proceso de la educación¹, la educación misma no es un proceso sino un resultado². Se trata de un tener, de un hábito³; es aquello gracias a lo cual se dirá “educada” una persona; es decir que “educación” es un sustantivo que quiere expresar en abstracto precisamente lo que se atribuye como posesión a la persona educada: puesto que “agere sequitur esse”, a un obrar “educadamente” le corresponde un “ser educado”.

Todo movimiento intenta un fin, un llegar a poseer algo; porque *de sí* un proceso indica doblemente imperfección: a) en cuanto el móvil *necesariamente* debe someterse a él si ha de lograr una nueva perfección, saliendo de su relativa estabilidad original y sometándose a causas extrínsecas; b) en cuanto es el movimiento mismo un estado de permanente desequilibrio y riesgo de no lograr el fin por interposición de otros móviles. Por ello es que S. Tomás niega que en el orden natural sea el movimiento un fin: lo es, sí, el reposo justificante del movimiento⁴. Así, la educación es el fin del proceso educativo, y cual punto final queda excluida ella misma del movimiento.

Sin entrar en mayores detalles acerca de nuestro pensamiento, los cuales pueden consultarse en los trabajos citados, será suficiente ahora quedarnos con la conclusión que la educación es un hábito, esto es, “una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya sea con relación a sí mismo, ya sea con relación a otra cosa”⁵; precisamente un hábito perteneciendo formalmente a las potencias del alma —especialmente inteligencia y voluntad—, pero materialmente a la persona⁶.

¹ J. E. BOLZÁN, “El proceso de la educación”, *Educadores*, 1972, V, 514.

² J. E. BOLZÁN, “La educación, ¿proceso o resultado?”, *Educadores*, 1972, XV, 203.

³ J. E. BOLZÁN, “El concepto de educación”, *Educadores*, 1972, XV, 403.

⁴ III C. G., 23: “Es imposible que la natura intente el movimiento en cuanto tal. Lo que sí intenta mediante el movimiento es la quietud, que es con relación al movimiento lo que la unidad respecto de la multitud, pues se dice que está quieto «aquello que se encuentra igual ahora que antes»”.

⁵ ARISTÓTELES, *Met.*, 1022 b 10.

⁶ Para el tema en general del hábito: S. Theol., I-II, 49 ss.

Necesidad de los hábitos

Ahora bien, cabe preguntarse acerca de por qué son necesarios los hábitos. Al caso responde S. Tomás⁷ en términos generales y citando a Aristóteles⁸, que “los hábitos son perfecciones. Pero la perfección es sumamente necesaria a la cosa puesto que tiene razón de fin. Luego es necesario que existan hábitos”; dando en la respuesta tres condiciones para que un ser tenga necesidad de disposición: 1) que entre el disponiendo y aquello a lo cual se dispone haya una relación como de potencia a acto; 2) que ese sujeto así considerado potencial pueda ser determinado por diversas vías y a diversos objetos; 3) que a tal disposición concorra una pluralidad de elementos, los cuales, a su vez, puedan acordarse de diversos modos “disponiendo así bien o mal (al sujeto) en orden a la forma o a la operación”, en lo cual consiste el hábito. Y la aplicación al alma es inmediata: respondiendo a la primera objeción, según la cual el hábito no es necesario si ha de concebirse como disposición, pues toda cosa está ya dispuesta por su forma, aclara el Angélico que “si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como ocurre con el alma, es preciso que sea dispuesta a sus operaciones por algunos hábitos”.

Porque, efectivamente, el alma es sujeto de hábitos en cuanto a su operación dado que, por un lado, está ordenada no a una sino a muchas operaciones; y por otro, es principio de operación por las potencias. Por todo ello “los hábitos existen en el alma según sus potencias”⁹, siendo las cualidades del alma las únicas difícilmente mudables, en sentido riguroso, “por la inmovilidad del sujeto”¹⁰.

Tal vez pueda agregarse aquí una razón que es previa y fundamental a esa necesidad de obrar de diversos modos, y es que necesariamente el alma debe habituarse primordialmente a operar a través de un cuerpo; por donde los actos de saber y querer —para centralizarnos en nuestro interés—, ambos formalmente espirituales, se alcanzan a través de operaciones primeramente corpóreas y en función de otros cuerpos (*nihil est in intellectu*). A esta primera habituación sigue aquella resultante de la repetición de las cualidades que permite no ya hacer —que esto corresponde a la potencia— sino hacer bien o mal las cosas¹¹ y hasta alcanzar esta facilidad el nivel de una como segunda natura.

Ahora bien, siendo la educación un hábito gracias al cual la persona es capaz de asumir, finalmente, su destino¹², es claro que se trata

⁷ S. Theol., I-II, 49, 4.

⁸ ARISTÓTELES, *Phys.*, 246 a 11.

⁹ S. Theol., I-II, 50, 2.

¹⁰ S. Theol., I-II, 50, 1, 2um.

¹¹ IV C. *Gent.*, 77.

¹² Hemos justificado esta caracterización de la educación en el artículo citado en nota 3.

de un hábito que, siendo de la persona, reside formalmente en su alma y por consiguiente, en buscando un sentido de trascendencia a la educación, será necesario hacerlo primordialmente a través de la trascendencia misma del alma.

TRASCENDENCIA DEL ALMA

Inmortalidad

El primer punto a señalar, sin extendernos por razones obvias, es la inmortalidad del alma. Por supuesto que S. Tomás se ha ocupado largamente del tema no sólo dando los correspondientes argumentos metafísicos y morales que lo demuestran¹³, sino aún exponiendo una serie de argumentos en pro de la corrupción conjunta de cuerpo y alma¹⁴ y proponiendo sus soluciones¹⁵. Y en tanto que inmortal, el alma es separable del cuerpo corrompido, como ya lo había señalado Aristóteles en función de la operación de intelección como exclusiva del alma, pues de otro modo "si el alma no poseyera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría"¹⁶.

Sin embargo, pues ha de decirse que le es natural al alma estar unida al cuerpo, "porque es esencialmente su forma"¹⁷, queda esta alma situada "en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, como existente en el horizonte de la eternidad y del tiempo"¹⁸. Es así que una vez separada, liberada queda del tiempo, pero ya no es la misma; al menos no exactamente pues al separarse luego de haber sido alma de una determinada persona, dicha alma queda *individuada* y *habituada*; o bien, especificando esta habituación según nos importa aquí, queda *individuada* y *educada*.

Individuación

Detengámonos un tanto aquí, en este problema de la individuación de las almas, porque nos es fundamental tras ser a menudo mal comprendido. Problema que no se plantea propiamente en tanto la persona vive, aplicándose aquí perfectamente la doctrina general de individuación de las formas por la materia, puesto que la individuación —entendida ésta como acción y efecto del principio de in-

¹³ Q. disp. De Anima, a. 14 y paralelo en II C. gent., 79.

¹⁴ II C. gent., 80.

¹⁵ II C. gent., 81. Cfr. también las puntualizaciones de E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, cuarta parte, cap. 9, Rialp, Madrid, 1969.

¹⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, 403 a 11.

¹⁷ IV C. gent., 79.

¹⁸ II C. gent., 81.

dividucción— significa la simultánea y necesaria ordenación de la materia a la cantidad y a la forma¹⁹. Tampoco reside la dificultad en la individuación de las almas separadas *antes* de su incorporación, pues entonces vale aquí el principio también general según el cual “todas las cosas que, teniendo su ser creado, se distinguen, tienen causa de su distinción; pues la razón por la cual una cosa es, es la misma por la cual es indivisa en sí y distinta de cualquier cosa”²⁰.

No; el verdadero problema reside en la individualidad de las almas una vez separadas de las personas de las cuales fueron oportunamente co-principios formales. Tema éste que está inmediatamente relacionado con el de la resurrección personal, pero que admitida ésta, al menos como hipótesis de trabajo, puede hallar respuesta natural.

En efecto, debe considerarse, en primer lugar, que “la multitud de las almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas, puesto que una es la substancia de esta alma, y otra la de aquélla”²¹. Y si bien es cierto que “tal diversidad no procede de la diversidad de los principios esenciales del alma ni de su diversa razón formal sino que obedece a la diversidad de adaptación de las almas a los cuerpos”²², debe tenerse en cuenta que en puridad no son las formas por razón de la materia sino a la inversa²³ y de tal modo que “la distinción material lo es a su vez por la distinción formal (...) de lo cual se deduce que es más principal la distinción formal que la material”²⁴. Equivale esto a decir que la individuación de las formas no se hace *necesariamente* por la materia sino sólo en el caso de los seres físicos²⁵; pero vale en general el principio citado (“todas las cosas . . .”): todo ser es y es uno por la misma razón.

Ahora bien, “el alma se une naturalmente al cuerpo porque es esencialmente su forma”; pero considerando que se trata de “una forma independiente de la materia en cuanto al ser”²⁶, puede concluirse que “en cuanto forma del hombre está en la materia, y está separada de la materia. Está en la materia según el ser que da al cuerpo, y así es causa de la generación; mientras que está separada de la materia según la virtud que es propia del hombre: según el entendimiento”²⁷. Por ello es que se sigue de aquí “que si bien las almas

¹⁹ Cf. nuestro trabajo: “Individuación, analogía y participación en el plano físico”, *SAPIENTIA*, 1971, XXVI, 173 ss.

²⁰ *II C. gent.*, 40.

²¹ *II C. gent.*, 81.

²² *Ibid.*

²³ Por ej. *S. Theol.*, I, 47, 1, c. y muchos otros lugares.

²⁴ *S. Theol.*, I, 47, 2, c.

²⁵ Por ej., *S. Theol.*, III, 77, 2, c.

²⁶ *II C. gent.*, 81.

²⁷ *De unit. intellectus*, n. 192.

se multiplican en realidad multiplicándose los cuerpos, no obstante la multitud de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas (...). La multitud de las almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas”²⁸.

Esto no obstante, no ha de perderse de vista que esta forma es un alma *humana*, destinada a dar corporeidad y humanidad conjuntamente; esto es, unidad específica de ser, y que si bien se puede hablar de ella separada de todo cuerpo, imposible es hablar de un *cuerpo humano* separado de ella²⁹ Cuando Aristóteles define el alma como “el acto primero de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia”³⁰, no quiere significar con ello que existe *sin alma* un cuerpo natural organizado *con vida* en potencia sino que el alma existe como principio formal de ser ese cuerpo así organizado y que puede operar según se espera de un denominado viviente (vida tomada en acto segundo). Sólo en tratándose de la vida *humana* puede tal cosa ocurrir, puesto que en tal caso el alma *humana* podría, sí, ser incorporada a un ser ya viviente y que entonces podría decirse “con vida humana en potencia”. Un hombre no lo es porque sobrenaturalmente se le insufla un alma: un hombre *naturalmente* es un hombre.

Por ello es que, agregado todo esto al principio fundamental de adecuación entre forma y materia, es posible concluir que existirá una diversidad —ciertamente no esencial— entre las almas según la diversidad de los cuerpos informados, de modo que puede decirse con verdad que “esta alma está adaptada a este cuerpo, y la otra a aquél, y así todas las demás”³¹. Porque si “conforme al orden de la naturaleza un alma no es superior a otra”³², sostiene no obstante S. Tomás que “cuanto mejor constituido está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte”³³. Todo lo cual obliga concluir que tal adaptación permanece una vez corrompido el cuerpo, pues “si se dijera que por cuanto las almas se multiplican según los cuerpos, una vez destruidos los cuerpos no permanecerían siendo muchas almas, respondemos que la solución salta a la vista según lo que dijimos”³⁴. Pues cada cosa es ente en el mismo sentido en que es una, según

²⁸ II C. *gent.*, 81.

²⁹ Recuérdesse la famosa querella acerca de la “forma cadáver”. ¡Como si pudiera existir un cadáver! Por ello dice muy bien Sto. Tomás, en pos de Aristóteles, que “cada una de las partes del hombre dependen del alma; por eso, desaparecida el alma, el ojo, la carne y los huesos del hombre muerto se dicen tales equivocadamente”, IV C. *gent.*, 32.

³⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, 412 a 27.

³¹ II C. *gent.*, 81.

³² S. *Theol.*, I, 64, 4, 2um.

³³ S. *Theol.*, I, 85, 7, c. Tema que bien vale la pena profundizar, por su importancia actual frente a la psicología experimental.

³⁴ En líneas anteriores del mismo texto, n. 249, donde dice que “las substancias separadas se individualizan porque no están destinadas a existir en otro” de aquel ser en el cual existen.

Met. IV. Por consiguiente, así como el ser del alma está en el cuerpo en cuanto es forma del cuerpo y no existe antes del cuerpo, sin embargo una vez destruido el cuerpo todavía permanece en su ser, y así también cada una de las almas permanece en su unidad y, por consiguiente, las almas permanecen en su multitud”³⁵, y en su multitud afectada cada alma por la adaptación primera de haber sido necesariamente alma de tal cuerpo, porque “la misma diversidad de proporciones permanece en las almas separadas”³⁶.

Al fin de cuentas ya el mismo Aristóteles hubo de enfrentarse con análoga dificultad al hacerlo con los pitagóricos y su mito de la metemempsicosis³⁶, según el cual “cualquier alma puede ser revestida de cualquier cuerpo; lo cual es absurdo puesto que cada cuerpo posee una especie y una forma propias”³⁶. Y Santo Tomás, comentando este paso, apela a una de sus no frecuentes pero reales humoredas, diciendo que “es como si aconteciera que el cuerpo de un elefante fuera animado por el alma de una mosca”³⁶” (téngase en cuenta que S. Tomás no conoció el caso de Dumbo).

Individuación y hábitos

El alma es, pues, personal; ha quedado signada por la persona cuya fue y, en tanto ella como alma lo sufra, con las virtudes y defectos de la persona según eran en el momento de la muerte. La verdadera cuestión reside en el alcance del “en tanto ella como alma lo sufra”. En sentido general, S. Tomás es claro al caso cuando señala que “permanecen (en el alma) aquellas operaciones que no se ejercen a través de órganos; tales el entender y el querer. Pero no permanecen aquellas que se ejercen gracias a órganos corpóreos, cuales son las operaciones de las potencias nutritiva y sensitiva”³⁷. Es decir que permanecen las virtudes intelectuales y morales. Precisamente, al referirse el Angélico al modo de permanencia de estas últimas, hace una aclaración que luego aplicará a las virtudes intelectuales: distingue entre el elemento formal —el orden a la razón— y el elemento cuasi-material —la inclinación de la facultad apetitiva hacia las pasiones y operaciones—. De este modo las virtudes morales permanecerán en la vida futura sólo en cuanto al elemento formal y “perfectísimamente en los bienaventurados, en cuanto que la razón será

³⁵ *De unit. intell.*, n. 250.

³⁶ *II. C. gent.*, 81.

³⁶ Según la nomenclatura más precisa de L. ROBIN, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. castell., México, 1956, p. 65.

³⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, 407 b 23 ss.; y de acuerdo con la doctrina general de que las materias deben ser adecuadas a las formas, *Phys.*, 194 b 9.

³⁶ S. TOMÁS, *In I De anima*, lect. 8, n. 131.

³⁷ *II C. gent.*, 81.

en cada uno rectísima en todo aquello que le pertenece según aquel estado”³⁸.

Pasando ahora a las virtudes intelectuales³⁹, vuelve a hacer análoga distinción, jugando aquí el papel de elemento cuasi-material las imágenes sensibles —las cuales desaparecerán al corromperse el cuerpo—, constituyendo el elemento formal las especies inteligibles; y éstas sí se conservarán.

Todo lo cual no es sino una consecuencia de la doctrina asentada poco antes en la misma obra: “Hábitos existen que si bien es cierto se hallan principalmente en un sujeto incorruptible, secundariamente lo hacen en uno corruptible, tal como ocurre con el hábito de la ciencia, el cual está principalmente en el intelecto posible y secundariamente en las facultades aprehensivo-sensitivas. Luego, de parte del intelecto posible no puede corromperse *per accidens* el hábito de la ciencia sino sólo por parte de las facultades sensitivas inferiores”⁴⁰.

Lo importante de todo esto para nosotros es su respuesta a la objeción tercera de la cuestión citada⁴¹ la cual, apelando a Aristóteles, señala que “el alma nada entiende sin imágenes”⁴²; respondiendo S. Tomás: “el alma separada posee, *post mortem*, otro modo de inteligir que por conversión a las imágenes”⁴³. En efecto, partiendo del principio general: “el modo de obrar de una cosa corresponde a su modo de ser”, y teniendo el alma “un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está de él separada, conservando, sin embargo, la misma natura resulta que cuando está unida le corresponde un modo de entender por conversión a las imágenes corpóreas que existen en los órganos; en cambio, en estado separado le compete un modo de inteligir por conversión a aquello que es *simpliciter intelligible*, tal como es el caso de las demás sustancias separadas”⁴⁴.

³⁸ S. Theol., I-II, 67, 1, c.

³⁹ S. Theol., I-II, 67, 2.

⁴⁰ S. Theol., I-II, 53, 1, c.

⁴¹ S. Theol., I-II, 67, 2, 3um.

⁴² ARISTÓTELES, *De anima*, 431 a 16, y la lectio 12 del Angélico. Para esta necesidad vid. también II C. gent., 83.

⁴³ Cfr. Q. disp. *De Anima*, a. 15, donde se pregunta: “Utrum anima separata a corpore possit intelligere”, lo cual parece imposible, pues “*potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum (...) ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum, ut dicit Philos. in III de Anima*”. Sin embargo, “*anima ergo humana, quae est infima (...) utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione*”, al menos, si bien debe admitirse que “*ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri*”.

⁴⁴ S. Theol., I, 89, 1, c. Conocimiento que se extiende hasta conocer las sustancias separadas, ya que “*simile a simili cognoscitur*”, por cuanto “*sua [del alma] autem essentiam pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualim*”; y pues “*una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam*”, así ocurre con el alma, la cual “*non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem*”, Q. disp. *De Anima*, a. 17.

Pero el conocimiento que logran las sustancias separadas lo es por especies recibidas por influjo divino el cual, connatural como les es, no lo es al alma humana, ni aún separada. De aquí que el conocimiento que alcanza esta alma sea sólo como general y confuso⁴⁵; y en lo que respecta al singular, sólo puede conocer aquellos que de algún modo le están relacionados “por un conocimiento anterior, por alguna afección, por alguna inclinación natural, o bien por disposición divina”⁴⁶.

Esto indica claramente la importancia del conocimiento adquirido por el alma mientras estuvo unida al cuerpo. De aquí el valor de la pregunta: ¿Permanece el hábito de la ciencia adquirido en este mundo? Citando a San Jerónimo: “Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá con nosotros en el cielo”, responde S. Tomás afirmativamente, “pues así como el acto del intelecto está principal y formalmente en el mismo intelecto, material y dispositivamente lo está en las facultades inferiores; y lo mismo se diga del hábito”⁴⁷.

Mas no sólo el hábito: la misma ciencia permanecerá, ya que “pues permanecen en el alma separada las especies inteligibles, según se ha dicho (...) se sigue que según las especies inteligibles aquí adquiridas, el alma separada puede entender lo que antes entendía; pero no del mismo modo, esto es: por conversión a las imágenes sensibles, sino del modo adecuado al alma separada”⁴⁸. Este “modo adecuado” es, una vez que se ha admitido la naturalidad de unión del alma y cuerpo y la necesidad de entender por medio de imágenes, necesariamente “*praeter rationem suae naturae*”⁴⁹. ¡Pero es que el mismo estado de separación lo es! Por consiguiente es lógico concluir que tendrá otro modo de operar.

Cual sea, al detalle, su nuevo modo de obrar quede para aclaración posterior pues nos basta con lo dicho para reafirmar, en términos de educación ahora, que en las condiciones dichas *cada alma queda individualmente educada al nivel logrado hasta el momento de su separación*.

LA RESURRECCION DESDE EL PUNTO DE VISTA NATURAL

El tema de la futura resurrección personal tiene rancia historia pues siempre se ha constituido en preocupación esencial a poco que el hombre pudo meditar en su destino. En tal perspectiva no han

⁴⁵ “Quasi in communi et confusam”, S. Theol., I, 89, 3, c.

⁴⁶ S. Theol., I, 89, 4, c.

⁴⁷ S. Theol., I, 89, 5.

⁴⁸ S. Theol., I, 89, 6, c.

⁴⁹ S. Theol., I, 89, 1, c.

faltado en la escolástica algunos —muy pocos— argumentos naturales que, sin ser demostrativos, al menos se constituyen en argumentos de conveniencia o congruencia en pro de la aceptación de la resurrección. Sólo de congruencia, porque si ya hemos podido demostrar que el alma humana no es exactamente la misma antes, durante y después de su unión corporal (especialmente luego de haberlo estado, queda no sólo individuada sino también habituada) y también que es necesario para su perfección aquel estado de unión con el cuerpo, lamentablemente no puede demostrarse la necesidad de que vuelva a unirse una vez separada por la muerte, pues si bien hubo menester “del cuerpo para su perfección y naturaleza específica, y para ejercer los actos o funciones que son del compuesto humano como sujeto de las mismas. Carecer, empero, de estas últimas funciones no es contra la naturaleza y perfección individuales del alma”⁵⁰.

Santo Tomás se ha ocupado en varias oportunidades del problema de la resurrección desde una argumentación natural, pero reconociendo sin dudas que “*resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa. non naturalis, nisi secundum quid*”⁵¹. Mas, conforme a que “Dios, al instituir la natura humana, dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que debía por razón de sus principios naturales, a saber, de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma”⁵², mostrará la aceptabilidad de la resurrección.

Así, en la *S. contra Gent.* dirá que “el alma se une naturalmente al cuerpo en cuanto es su forma. Por lo tanto es contra la natura del alma estar sin el cuerpo, y nada contra natura puede ser perpetuo. Luego, el alma no estará perpetuamente separada de su cuerpo; y por cuanto ella permanece perpetuamente, es necesario que de nuevo se una al cuerpo, en lo cual consiste resucitar. Consecuentemente, la inmortalidad del alma exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos”⁵³.

Es decir que la fuerza demostrativa del argumento finca en la contra-naturalidad e imposibilidad de un perpetuo estado de separación, lo cual no puede demostrarse porque no existe una concomi-

⁵⁰ Así dice en nota 125 el comentarista de la ed. B.A.C. de la *S. Theol.*, vol. III (2), p. 1114.

⁵¹ *S. Theol.*, suppl., 75, 3, c.

⁵² *IV C. gent.*, 81.

⁵³ *IV C. gent.*, 79. Dejamos de lado los argumentos basados en el deseo de felicidad, y en la necesidad de premio y castigo eternos, que aparecen también aquí. Textos paralelos pueden hallarse en varios lugares, por ej. *Comp. Theol.*, c. 151, n. 300 (deseo natural), n. 301 (necesidad de unión perfeccionante cuerpo-alma), n. 302 (accidentalidad de separación); además, dada la resurrección, el alma asumirá el mismo cuerpo que poseía, específica y numéricamente considerada (c. 153), pero será “non per actionem naturae (...) sed (...) sola virtute divina” (c. 154).

tante *necesidad* de parte del co-principio que es el cuerpo⁵⁴. En efecto en tanto el alma es espiritual y por ende incorruptible, le acontece al cuerpo *naturalmente* una vez separado de su alma, de su forma unificante, corromperse, perder sus componentes químicos aquella armonía unitiva en que quedaban asumidos permaneciendo —como tales componentes— sólo virtualmente presentes en el cuerpo humano.

No queremos con ello decir que haya una estricta necesidad de que el alma se separe del cuerpo —nada en la natura humana obliga afirmar la infalible muerte de la persona—, mas como de hecho ocurre esta separación según lo muestra una experiencia bastante generalizada, la consiguiente corrupción del cuerpo sí es necesaria por carecer de su forma: la existencia virtual de sus componentes se hace actual y, en consecuencia, entran éstos en el interdinamismo corupcio-generante universal.

Otro cantar sería si, por absurdo, luego de la separación continuara existiendo un alma humana —que sí lo hace— y *además* el cuerpo humano que antes informara; porque entonces sí existiría de hecho el absurdo de un cuerpo humano sin alma humana. Si se diera la “forma cadáver” persistiendo entonces el cadáver (cuerpo) como tal, habría exigencia natural y positiva a la re-unión del alma con el cuerpo porque existiría efectivamente tal cosa como “el alma separada del cuerpo”. Negando, obviamente, la “forma cadáver”, no queda ya “el alma separada del cuerpo” sino, estrictamente, “el alma separada”, por cuanto no existe “el cuerpo” excepto cual término negativo solamente.

* EXCURSUS TEOLÓGICO. Una mirada hacia la teología puede venir muy al punto en nuestra ayuda. En tanto N. S. Jesucristo murió verdaderamente, se separó realmente el alma de su cuerpo, por lo cual “dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est” (*S. Theol.*, III, 50, 4, resp.), porque quien es hombre es, propiamente hablando, el cuerpo que tiene vida humana; de aquí que “consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat” (a. 5, resp.) puesto que “corpus mortuum cuiusque alterius hominis non remaneat unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus mortuum Christi, et (...) non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est secundum materiam, non autem secundum formam” (a. 5, ad 1). Volvemos a que no existe “forma cadáver”: la permanencia es según la materia “numerosa” —no “una” sino según los varios compuestos formados— y sólo *praeter naturam* podría permanecer unificada o ser posteriormente unificada.

Cuando el salmista asegura: “No dejarás que tu santo experimente la corrupción” (*Ps.* XVI, 10), se está refiriendo, claro es, especialmente al cuerpo y en tanto de algún modo Dios lo preservará de la descomposición, a diferencia

⁵⁴ Por ello es que si “ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae et ad dispositionem quae propter animarum supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra natura, cum naturale sit animae corpori esse unitam”, *Comp. Theol.*, c. 152.

con los demás hombres. Seguramente no sabría el autor sagrado cómo ocurriría ello; lo cual podemos explicar hoy nosotros tras la Revelación: el cuerpo de Cristo pudo mantenerse incorrupto como Su cuerpo porque, en realidad, nunca dejó de estar informado no ya por el alma humana del Señor sino por la Persona misma del Verbo. Ha sido la misma y única realidad subsistente inmortal de la hipóstasis del Verbo la que se mantuvo como "puente" unificador entre Cristo vivo y Cristo muerto, ya que en la muerte la divinidad no se separó ni de la carne (a. 2) ni del alma (a. 3) de Cristo. Y por cuanto "dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem", en este sentido Su cuerpo "simpliciter fuit idem numero" pero no "omnino vel totaliter (...) cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis, est enim praedicatum essentiali" (a. 5, resp.), y entonces N. Señor no hubiera muerto. Pero basta lo sea en el primer sentido para que la muerte haya sido real y la resurrección milagrosa *simpliciter*, pero *secundum quid* natural; según que se dio la hipóstasis del Verbo y por consiguiente se mantuvo el mismo cuerpo vivo y muerto.

Sin embargo, si no hay exigencia sí existe posibilidad de resurrección porque al fin de cuentas el cuerpo no se diluye en la nada sino en compuestos materiales que *podrían* ser re-unidos y re-informados hasta constituir la persona original, en tanto su forma sigue siempre existente e individuada.

Precisamente en la realidad de sola esta *potencia pasiva* del otrora cuerpo humano desmembrado ahora en los compuestos químicos formados —potencia pasiva de una materia existente diversificadamente— reside la debilidad del argumento citado de IV C. G., la consiguiente posibilidad de un perpetuo estado separado, y el prudente "exigere videtur" de la conclusión de S. Tomás.

Por ello mismo el Angélico, al ocuparse expresamente "acerca de si la resurrección es natural"⁵⁵ y referir los argumentos persuasivos —no demostrativos— de S. Juan Damasceno ("Lo que descubrimos como común a todos, caracteriza la natura de cada uno de los individuos"), de S. Gregorio Magno ("Quienes no creen en la resurrección por obediencia, debieran realmente aceptarla por la razón. Pues, ¿qué hace el mundo cotidianamente en sus elementos sino imitar nuestra resurrección?") y otros⁵⁶, llega, en el cuerpo del artículo y luego de una cuidadosa distinción de operaciones naturales según el principio y el término del movimiento, a que la resurrección no puede ser natural, ya que "no existe en la naturaleza principio activo alguno de la resurrección: ni con respecto a la unión del alma y del cuerpo, ni con respecto a la disposición necesaria para tal unión, pues dicha

⁵⁵ S. Theol., suppl., 75, 3.

⁵⁶ En la objeción tercera recoge la sentencia según la cual "illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quae per resurrectionem reparatur in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis", a la cual responde, en función de cuanto ha dicho en el cuerpo del artículo, "quod illa ratio procedit de operatione illa quae terminatur ad illud quod non est secundum naturam, sed naturae contrarium. Hoc autem non est in resurrectione". Cabría aquí también una extensión de la respuesta con relación a aquella no necesidad relativa al cuerpo, que señalamos antes.

disposición sólo podría provenir de la naturaleza según un modo determinado: por vía de la generación seminal. Por donde, aun cuando se admitiera la existencia de alguna potencia pasiva de parte del cuerpo, o aún cierta inclinación a unirse al alma, no sería ello suficiente para dar razón de un movimiento natural". Concluyendo entonces con las palabras ya citadas: "En sentido riguroso, la resurrección es milagrosa y sólo bajo cierto aspecto natural".

Otras dos opiniones merecen citarse al caso, pues agregan lo suyo. Para S. Buenaventura han de considerarse tres cosas en cuanto atañe a la resurrección: a) la reconstitución del cuerpo a partir de sus restos, y esto lo considera contra natura; b) la unión del alma al cuerpo reconstituído, y esto es según natura; c) la perpetuidad misma de esta unión, y esto está por sobre la natura. Por todo lo cual concluye que la resurrección no es natural⁵⁷.

Según el sutil Duns Scoto, para poder hablar de resurrección natural deben cumplirse tres condiciones: a) que el alma intelectual sea forma del cuerpo, y esto es cierto para él; b) que ella sea rigurosa y realmente inmortal, hecho que estima sólo probable; c) que ella exija su reunión con el cuerpo que en vida animó, lo cual en modo alguno es cierto. Conclusión: no existe argumento cierto en pro de la resurrección natural⁵⁸.

UN NUEVO ARGUMENTO

Sobre poco más o menos, eso es todo cuanto se ha dicho argumentativamente acerca de la naturalidad de la resurrección, y en conclusión sólo pueden darse argumentos plausibles, todos los cuales se reducen en general al citado de *IV Contra Gent.*, 79.

Pues bien, estimamos que desde el concepto mismo de educación como hábito puede agregarse un nuevo argumento de congruencia con respecto a la naturalidad de dicha resurrección. No decimos que nuestro argumento sea totalmente novedoso, ya que está implícito en la sostenida permanencia de los hábitos, según señalamos; pero sí que al menos agrega el valor de la oportunidad, por cuanto estamos hoy siendo testigos de un amplio, sostenido —y a veces muy desviado— interés por la temática educativa.

En efecto, cuando se repara en el proceso a que está sometida, como todo hábito, la educación, se llega a una conclusión asombrante, en vía puramente natural; situación que bien puede considerarse, según se mire, desesperante: la educación, que es un hábito perfec-

⁵⁷ S. BUENAVENTURA, In *IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 6, concl. 6; apud *Dict. Théol. catholique*, t. 13 (2), col. 2550.

⁵⁸ Cfr. *Dict. Théol. catholique*, cit.

tible y que como tal está sometida necesariamente a un proceso de perfeccionamiento, sólo alcanza su estadio más perfecto precisamente cuando arriba al final del proceso el cual, a su vez, no comporta menos que la muerte de la persona. Por otra parte, la educación es un instrumento para esta persona, y por cuanto dicha educación debe atribuirse formalmente al co-principio espiritual inmortal de esa persona que *de hecho* muere en algún momento, la consecuencia se impone y doblemente: la educación en cuanto proceso da como resultado *almas educadas ahora definitivamente*, imperturbablemente; mas en cuanto es la educación una habituación de la persona en pro de un mejor uso mejorable de las virtudes intelectuales y morales, ¿qué sentido tiene aceptar la real existencia de almas separadas educadas? Porque a esta altura, no existe ya vida de la persona, ni perfectibilidad e instrumentación de hábitos; es decir, no existen los presupuestos esenciales de la educación.

Argumentación exigente, si la hay; pero que en función de cuanto hemos venido desarrollando acepta una respuesta bajo la disyuntiva —y aquí va nuestro argumento—: *o la vida toda del hombre y el hombre mismo es un absurdo, o se hace necesario afirmar la conveniencia de la re-uniión personal de alma y cuerpo como única salida a la desatinada situación en que la muerte coloca al alma educada.*

Se puede aceptar el primer término de la disyuntiva: el hombre es un absurdo; pero entonces debe aceptarse —entre otras dificultades—⁵⁹ para la educación un criterio crudamente pragmático y miserable, haciendo de aquélla una simple instrucción que sirva al hombre para pasar mejor o peor los pocos años de vida que le correspondan en “el gran teatro del mundo”; siguiéndose inflexiblemente, tras el error, las consecuencias lógicas hasta la degradación y sumisión de la personal al más fuerte (en general, al estado).

Aceptando la alternativa, todo se hace más claro y glorioso, pues se afirma —indirectamente, al menos— un fin trascendente y personal, y se ilumina con la máxima intensidad el sentido de la educación como posesión, como algo que le pertenece íntimamente a la persona, resultando concomitantemente elevado el papel trascendente del maestro.

Que todo ello supone sumergirse en el misterio, va de suyo. Pero, ¿quién habrá tan pusilánime que nunca se atreva a hacerlo?

J. E. BOLZAN

*Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”*

⁵⁹ Si el hombre es un absurdo, absurdos pensará; y entonces será absurdo pensar que es un absurdo. ¡Vaya situación más absurda!

NOTAS Y COMENTARIOS

ARISTÓTELES, DARWIN, GILSON Y LA BIOFILOSOFÍA (*)

El título de esta obra indica ya la línea esencial de su desarrollo: retorno a Aristóteles y, más concretamente, a su noción de finalidad. El libro comienza, en efecto, con una exposición de la doctrina aristotélica sobre la causa final, entendida como el "fin", como esto "en vista de lo cual" se organiza un ser vivo, como aquello hacia lo cual tiende el ente en devenir y que constituye su bien.

El objeto de su ensayo —nos dice Gilson— es el de hacer ver que la finalidad es filosóficamente inevitable y que, por tal razón, resulta "una constante de la biofilosofía o filosofía de la vida" (p. 9).

Principio interno y espontáneo de la naturaleza, la causa final dirige sus operaciones, tanto aquellas por las cuales el viviente se adapta a su medio ambiente, como aquellas por las que el animal adapta mutuamente sus partes internas para conseguir su fin.

Este principio íntimo de lo real, fin, término y sentido del devenir que afecta a la naturaleza, resulta semejante al principio que guía las producciones del arte: "La analogía con el arte ayuda, por ende, a conocer la presencia en la naturaleza de una causa análoga a lo que es la inteligencia en las operaciones del hombre, pero no sabemos lo que es esta causa. La noción de una finalidad sin conocimiento e immanente de la naturaleza nos resulta misteriosa. Aristóteles no piensa que ello sea una razón para negar su existencia. Misterioso o no, el hecho está allí" (pp. 23-24).

Pero al invalidar Descartes el hilemorfismo aristotélico, es decir, al negar la presencia en lo real de la forma que actualiza la materia, la causa final desaparece del horizonte especulativo, porque la forma es también el fin de toda generación. Si en la realidad no hay formas, sólo queda la materia como principio constitutivo de la misma. Reducido así el ente a materia extensa o, simplemente dicho, a pura extensión, él únicamente está sujeto a "modificaciones puramente mecánicas" (p. 34).

El mecanismo cartesiano llevaba aparejado un dominio innegable sobre la naturaleza que, por otra parte, constituye la fuente o el antecedente más importante del pragmatismo y utilitarismo que campean en nuestro tiempo. "El mecanismo —anota Gilson— nos permite saber *cómo* funcionan los organismos, lo cual nos permite obrar útilmente sobre ellos e incluso fabricar algunos semejantes; el conocimiento de la causa final sólo nos dice el *porqué* del mecanismo,

* E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour*. Essai sur quelques constantes de la bio-philosophie, Paris, Vrin, 1971, 254 pp.

que es a menudo evidente, y no nos permite ninguna acción útil sobre la realidad" (p. 34).

De esta manera, nace un fenómeno que hará eclosión en nuestros días: la primacía de la acción sobre la contemplación. Si lo real no entraña formas inteligibles, que constituyen el principio o razón del conocimiento humano y su objeto propio, el espíritu sólo deberá atender al funcionamiento de las cosas para poderlas emplear y no a su inteligibilidad intrínseca para poderlas conocer.

La utilidad sustituye así a la adquisición desinteresada de la verdad y el contemplativismo de la tradición greco-cristiana cede su lugar al pragmatismo moderno. De tal modo, el conocimiento verdadero se transforma en el conocimiento útil, porque lo real ya no es más considerado o establecido como "lo que es", sino como "lo que sirve", según la expresiva frase de W. James.

La eliminación de la causa final ha sido, por otra parte, la raíz de una serie de equívocos con respecto al problema de la evolución biológica. Sobre el particular, dos grandes doctrinas se encuentran enfrentadas: el fijismo y el transformismo.

El fijismo, surgido por oposición al transformismo, sostiene que tanto las especies vegetales como animales que pueblan la superficie del globo, se encuentran hoy en el mismo estado que tenían en su origen. El transformismo, por el contrario, afirma que las especies han cambiado durante el curso del tiempo.

Darwin está enrolado evidentemente en las filas de esta última actitud, aunque su nombre ha sido generalmente asociado a la idea de evolución. El término evolución, según Gilson, resulta indeterminado en su contenido. Etimológicamente considerado significa el despliegue de lo que está replegado o el desenvolvimiento de lo que está envuelto. Si la idea de evolución coincide con el sentido etimológico de la palabra, ella ya estaba presente en la vieja idea de las *rationes seminales* de San Agustín, que siglos después retomará San Buenaventura.

Según esta teoría, Dios ha creado al mismo tiempo todas las criaturas (*Deus creavit omnia simul*); unas, en estado perfecto y acabado; otras, sólo en germen o como razones seminales, que se actualizarán en el transcurso del tiempo, es decir, evolucionarán hasta alcanzar su acabamiento y término. "Es para excluir —observa Gilson— la posible aparición de alguna cosa nueva que accedería al ser sin haber sido creada, por lo que ha sido concebida esta doctrina de las razones seminales. Se trata de una evolución conservadora; en todo caso, la noción de una «evolución creadora» resulta por ello contradictoria e imposible" (p. 84).

Por otra parte, la palabra evolución, que no figura en ninguna de las cinco primeras ediciones de su obra *The Descent of Man*, recién aparece en la sexta. En tiempos de Darwin ya existía una teoría de la evolución, pero él no había sido su creador, sino Spencer, el cual reclamaba con todo derecho la paternidad de dicha doctrina.

Darwin no habla, por lo tanto, de evolución de las especies, sino de modificación de las mismas por selección natural: "La verdad capital que trataba de poner en evidencia era doble: en primer lugar, las especies han cambiado en el curso del tiempo; luego, ellas se han modificado en virtud de un fenómeno natural que él llamaba la Selección Natural" (p. 87).

A veces, Darwin habla también de "transmutación" de las especies, lo cual justifica el nombre de "transformismo" aplicado a su teoría. Y, en su opinión, la religión cristiana es fijista, porque estima que ella enseña que Dios creó los seres tal como los conocemos en el presente. La doctrina teológica de la creación se oponía, en la mente de Darwin, a la modificación o transmutación de las

especies que sus observaciones empíricas le habían acreditado, lo cual lo condujo a la pérdida de su fe cristiana: "La Biblia o la Transformación de las especies; tal era, por lo tanto, para Darwin, la opción primera a la que él había debido proceder" (p. 100).

Y por curioso que parezca, la doctrina darwiniana de la selección natural se hizo famosa con el nombre de evolución y pasó a la historia, nos dice Gilson, en tanto que conjugaba una ley científica, la selección natural, con una doctrina filosófica, la evolución spenceriana: "Este nuevo *hircocervus*, el *evolucionismo darwiniano*, da prueba de una vitalidad notable. La debe, sin duda, a su naturaleza particular como híbrido de una doctrina filosófica y de una ley científica; teniendo la generalidad de una y la certidumbre filosófica de la otra, resulta prácticamente indestructible" (p. 115).

El único parentesco con Spencer reside en que ambos eran anticreacionistas, pues negaban la creación particular de las especies por parte de Dios. Las especies no son inmutables para Darwin y el surgimiento de una especie, a partir de otra anterior, se debe a la selección natural o, como dirá más tarde, al sufrir la influencia de Malthus, a la supervivencia del más apto. Posteriormente, Darwin añadirá otros ingredientes como factores de la transformación de las especies, a saber, la selección sexual, la adaptación al medio y el hábito.

Pero la adaptación al medio, según Gilson, es un nuevo nombre de la finalidad, ya que el organismo viviente se adapta a su circunstancia inmediata *a fin de o para* poder subsistir. Y el mismo Darwin sospechaba e incluso afirmaba la presencia de la finalidad en el universo. En una carta a su amigo A. Gray le agradece haber expresado su pensamiento mejor de lo que él mismo podía hacerlo, al haber notado la alianza entre morfología y teleología; y, en otra carta, Darwin reconoce, al respecto, que "el universo no es el fruto del azar" (p. 142).

La noción de finalidad inquietaba, por lo tanto, el espíritu de Darwin y así se lo confesó al duque de Argyll durante una conversación que mantuviera con éste en el mismo año de su muerte. Su interlocutor le hizo notar con respecto a "las admirables invenciones de la naturaleza en vista de ciertos fines... que era imposible mirarlos sin ver que eran el efecto y la expresión de un pensamiento. Yo no olvidaré nunca la respuesta del señor Darwin. Me miró muy fijamente y dijo: «¡Y bien! La idea se apodera a menudo de mí con una fuerza irresistible, pero otras veces», y sacudiendo la cabeza vagamente agregó: «ella se me va»".

Y nuestro autor comenta: "Darwin pensaba, al respecto, es natural, como todo el mundo, veía como todo el mundo que las sorprendentes invenciones que él mismo había descubierto en la naturaleza eran, para retomar las palabras del duque de Argyll, el efecto y la expresión de una forma elemental de pensamiento o de una fuerza emparentada con el pensamiento, pero como la evidencia no ofrece ningún asidero a la demostración, él alejaba de allí sus consideraciones" (p. 143).

Indudablemente, por ser una noción de carácter filosófico y, más concretamente, de naturaleza metafísica, aunque inscrita en el orden físico, la finalidad no se "ve", como uno ve un ente cualquiera. La percepción de la causa final es de cuño intelectual, lo cual no significa que no sea real, pero su realidad, por ser metasensible, no es la misma que pertenece a una *cosa* real. De aquí la dificultad que tenía Darwin en aceptar francamente la existencia de una finalidad en la naturaleza, no obstante su innegable sospecha de la misma.

La evolución no parece ser, por lo tanto, más que un sucedáneo del finalismo, es decir, una idea que ha usurpado ilegítimamente el lugar que le corresponde a la finalidad para explicar la naturaleza. Inclusive, Gilson estima que la

evolución "es una noción filosófica que se ha introducido desde fuera en la ciencia, donde ella parece destinada a jugar siempre un papel de cuerpo extraño" (p. 147).

Y en el terreno científico mismo, por sorprendente que parezca, tal como concluye P. Lemoine de su lectura del tomo IV de la *Encyclopédie française*, la teoría de la evolución "parece estar en la víspera de ser abandonada" (p. 145).

La conclusión de esta Enciclopedia, con respecto al problema que nos ocupa, deberá retener sin duda la consideración de los científicos: "De esta exposición se desprende que la teoría de la evolución es imposible. En el fondo, a pesar de las apariencias, nadie cree ya más en ella, y se dice evolución sin atribuir a ello importancia, para significar encadenamiento o, más evolucionados, menos evolucionados, en el sentido de más perfeccionados, menos perfeccionados, porque éste es un lenguaje convencional, admitido y casi obligatorio en el mundo científico. La evolución es una especie de dogma en el que sus sacerdotes no creen más, pero que mantienen para su pueblo. Es necesario tener el valor de decir esto para que los hombres de la futura generación orienten su búsqueda de otra manera" (p. 146).

Por otra parte, negar la evolución no implica adherirse a una teoría que desconoce todo cambio y mutación. Si en el curso de los tiempos han surgido nuevas especies, éstas no provienen de las anteriores al modo como un hijo ha sido engendrado por su padre. Entre especies anteriores y otras nuevas pueden existir semejanzas, pero no filiación; una especie nueva no ha sido engendrada por una que le antecede, sino que ella ha surgido gracias a la finalidad que lleva implícita y que ha promovido su aparición.

De esta manera, creemos que Gilson toca el punto neurálgico del problema de la evolución, brindándonos la clave del mismo: "Recusar el evolucionismo es, en efecto, negar la posibilidad de la transformación de una especie en otra especie; ello no significa suscribir el fijismo. Ciertas especies pueden desaparecer, otras aparecer, y puede existir entre ellas analogía, sin filiación. Toda filiación, si se produce, se mantiene en el interior de la especie, como es el caso para el grupo de los équidos" (p. 145).

Indudablemente, ciertas variaciones pueden acontecer en el seno de la especie, ya que ésta admite cierta elasticidad. Pero una vez alcanzado un cierto grado de variabilidad, los individuos prefieren morir antes que cambiar.

Además, la noción misma de especie, como Darwin lo reconoce, es flotante e imprecisa, pues ciertos individuos parecen resistirse a todo intento de clasificación y catalogación. Por ello, los cambios biológicos parecen tender hacia la producción de nuevos individuos y no de nuevas especies.

La evolución ha sustituido indebidamente entonces a la finalidad que, correctamente entendida, no implica fines predeterminados, ni ideas platónicas, ni Demiurgo. Si bien la finalidad no es un hecho susceptible de observación empírica no resulta por ello menos explicativa de la naturaleza, aunque el filósofo se encuentre apremiado al tratar de definirla: "Si uno pregunta al filósofo, ¿qué es la finalidad?, se siente entonces embarazado. La raíz de las dificultades con que tropieza, si trata de responder, consiste, quizás, en que intenta definirla en sí misma, como si ella fuera, en el viviente, alguna cosa distinta de él" (p. 202).

La causa final está encarnada en la naturaleza misma, pues lo inteligible impregna lo sensible. Platón y Aristóteles llamaban "forma" (*eidos*) a ese principio de inteligibilidad, aunque el "nombre que le convendría, quizá, mejor, sería el griego *logos*, traducido por la *ratio* latina, si uno pudiese entender con estas palabras como la cifra o la fórmula inteligible de la naturaleza de los seres organizados, la ley inmanente de su estructura y desarrollo" (p. 204).

Aunque la forma y, consecuentemente, la finalidad no sean de índole sensible y excedan, por ello, en cierto modo, el dominio de la ciencia, los científicos no han dejado de vislumbrar su presencia, llegando incluso a afirmarla decididamente, tal como es el caso de L. Cuénot, P.-H. Simon, Pierre-P. Grassé y F. Jacob entre otros.¹

La tesis central del libro que comentamos, por lo tanto, podría resumirse así: ni transformismo, ni evolucionismo, sino finalismo. En tal sentido, esta obra constituye una espléndida apología de la finalidad. Además de despejar numerosos equívocos y lugares comunes, está realizada con la notable perspicacia filosófica que caracteriza al reconocido tomista francés. Su enorme erudición, que de ningún modo agobia, y su habitual elegancia literaria, hacen de esta obra un verdadero placer para el espíritu. Gilson ha enfocado, por primera vez, un problema que cabalga sobre dos órdenes distintos, el científico y el filosófico, con la penetración propia y exclusiva de su notable talento intelectual.

La lectura y estudio de este trabajo, que acaparó sin desmayo nuestra atención, ha de ser sumamente fructuosa, tanto para filósofos como para epistemólogos y biólogos, y no deseamos otra cosa que verla aparecer pronto traducida en nuestra lengua.

RAÚL ECHAURI

BOLETIN DE HISTORIA Y FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* *El Newton de Harvard*. Llamará sin dudas la atención este subtítulo, pero es Newton un caso notable en la historia de la ciencia precisamente por carecer, a pesar de su importancia y su influjo aún en la filosofía (caso de Kant, por ejemplo), una edición crítica de sus obras completas: quien quisiera adentrarse en ellas sólo tenía a su disposición, hasta hace muy poco, la antigua edición de 1779-85 (reproducida en 1964 por la Fromman Verlag, de Stuttgart). Las cosas no han variado mucho pero sí promisoriamente, pues a la edición en curso de la *Correspondencia* (cfr. SAPIENTIA, 1904, XIX, 141, para nuestro comentario) y de la obra matemática (también en curso, Cambridge U. P., 1967...) y otras obras menores, debe agregarse hoy la edición monumental de los *Principia* y del volumen introductorio debido a Bernard Cohen. El volumen de Cohen¹ da una clara idea de la pesada tarea impuesta por la edición, proyectada ya desde 1956 por él y el desaparecido Alexandre Koyré († 1964), y constituye una detallada "biografía" de los *Principia*. En su *Primera Parte*, se ocupa Cohen del interés despertado en los contemporáneos y sucesores de Newton por la edición de la obra, hasta alcanzar su estudio la propuesta de Dreyer (1924) de un edición crítica, y el estado de los estudios newtonianos en la primera mitad del siglo en curso. Sigue a ello un capítulo dedicado al plan de su propia edición crítica y sus dificultades y criterios a seguir. La *Segunda Parte* la dedica a una historia de la gestación de los *Principia* hasta acabar en su primera edición. La *Tercera Parte* nos informa de las críticas que mereció oportunamente

¹ Cf. L. CUÉNOT, *La finalité en biologie*, Paris, Hermann, 1948. P.-H. SIMON, *Questions aux savantes*, Paris, Editions du Seuil, 1969. PIERRE-P. GRASSÉ, *Toi, ce petit Dieu! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1971. F. JACOB, *La logique du vivant, histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

¹ L. BERNARD COHEN, *Introduction to Newton's "Principia"*, Harvard University Press, 1971, XXX + 380 pp.

la edición, las revisiones a que la sometió Newton hasta llegar —en la *Cuarta Parte*— a la segunda y tercera ediciones y las opiniones que merecieran. Un Apéndice, amplia Bibliografía e Index completan esta magnífica obra.

En cuanto a la edición propiamente dicha², sólo elogios pueden salir de la pluma del comentarista. Dividida en dos grandes volúmenes, esmeradamente impresos, aparece en ellos la tercera y definitiva edición de los *Principia* (1726) con una copiosa edición de variantes, con la novedad ahora de que estas variantes, tal cual lo dicen Cohen-Koyré, no son producto de copistas como en la mayoría de los códices, sino del mismo autor; y por otra parte, por cuanto se trata de una obra científica y no literaria o filosófica, no se ha creído conveniente dar un texto ecléctico mostrando las vicisitudes que podríamos denominar estilísticas, sino que se ha estimado más oportuno reproducir directamente la edición definitiva de 1726, aprobada por Newton, con lo cual el lector tiene ante sí un facsímil de la misma incluso con la gracia de sus errores tipográficos. Al pie de cada página del facsímil se recogen las variantes; y al final del volumen II, una serie de *Apéndices* completan el panorama.

En suma, una edición que se hará clásica e imprescindible en adelante y que constituye un verdadero gusto científico y estético manejar.

* Y para continuar en la misma tónica, nos referiremos ahora a un volumen dedicado a los problemas históricos del cálculo infinitesimal precisamente a la polémica Leibniz-Newton.³ Babini hace aquí la historia del conocido entredicho en base a los textos mismos de aquellos autores, conectados por breves comentarios relacionantes; de modo tal que el lector tiene así una clara idea, gracias a la facilidad de poder leer las palabras mismas de los protagonistas, del sentido, nivel y —¿por qué no?— miserias de la polémica entre dos grandes hombres. Sin embargo, no se busque en la obra más que información a nivel de divulgación, pues desde el punto de vista científico carece de valor, ya que faltan totalmente las notas bibliográficas que puedan decir de las obras y ediciones que se han utilizado y de dónde se extractan los pasajes aducidos; el lector se halla a menudo frente a notas que citan un *Commercium* del cual nada se le dice, así como de declaraciones “(nota de Cantelli)” inútiles, por cuanto se supone que el lector a quien va dirigida la obra en una colección de divulgación, ni idea tiene de tales datos.

* Recoge aquí Wilfrid Sellars⁴ una serie de trabajos que bajo forma de conferencias o escritos aparecieran en diversas oportunidades. Titulados genéricamente “Ciencia, percepción y realidad” nos muestran, un poco a salto a veces, un pensamiento coherente, discutible, pero siempre digno de tenerse en cuenta como expresión de la actualidad filosófica en el contexto de un realismo entendido ampliamente y como resultado tal vez no muy alejado de la filosofía analítica y el empirismo con que encara sus problemas Sellars. Así, para él “el objetivo de la filosofía consiste en comprender de qué modo las cosas —en

² Isaac Newton's *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. The third edition (1726) with variant readings. Assembled and edited by Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen, with the assistance of Anne Whitman, vol. I: XL + 547 pp.; vol. II: hasta p. 916; ambos vols. 28 x 20 cm.

³ G. G. LEIBNIZ-I. NEWTON, *El cálculo infinitesimal. Origen - Polémica*, introd. de José Babini, Eudeba, Col. “Los fundamentales”, Buenos Aires, 1972, 200 pp.

⁴ W. SELLARS, *Ciencia, percepción y realidad*, trad. cast. por V. Sánchez de Zavala, E. Tecnos, Col. “Estructura y función”, Madrid, 1971, 380 pp.

el sentido más amplio posible de esta palabra— están relacionadas entre sí —asimismo en el más amplio sentido posible de la palabra—; y bajo las cosas en el sentido más amplio de las palabras subsumo artículos radicalmente distintos, no sólo coles y bueyes sino incluso números y deberes, posibilidades y chasqueares de dedos, experiencias estéticas y la muerte. Así, pues, alcanzar un logro filosófico será —por emplear un término contemporáneo— saber cómo manejárselas con respecto a todas estas cosas; pero no de la irreflexiva forma en que el ciempiés del cuento sabía cómo bandearse antes de que se le presentara la pregunta de cómo andaba, sino de la reflexiva manera que quiere decir que no se imponen condiciones intelectuales” (p. 9). El texto declara implícitamente la conjunción de perspectivas de Sellars, y los trabajos que siguen la confirman en un desarrollo muy vital y desafiante. Así, por ejemplo, si bien defiende lo que denomina el isomorfismo tomista entre conocido y cognoscente en los niveles sensorial e intelectual, declara que “la tradición tomista concibe tal isomorfismo de una manera excesivamente simplista”; o cuando analiza lo que llama “el mito de lo dado”; o los juicios sintéticos a priori (“si por conocimiento sintético a priori queremos decir un conocimiento que sea lógicamente sintético y, sin embargo, verdadero *ex vi terminorum*, entonces, ciertamente, hay tal conocimiento; pero si con ello queremos decir que es un conocimiento sintético con respecto al cual no haya alternativa posible de consideración, entonces es un mito, una trampa y un engaño”). La obra tiene las dificultades inherentes a toda colección de trabajos dispersos, pero guarda suficiente unidad como para lograr una imagen bastante clara de la filosofía de Sellars y su defensa de las entidades teóricas.

* Recoge este volumen colectivo los *Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time*, Oberwolfach (Black Forest), West Germany, habida en agosto-setiembre de 1969; trabajos ya publicados oportunamente en *Studium Generale*, 1970-71.⁵

La obra aparece dividida en cinco secciones: “El tiempo y las ciencias físicas”; “El tiempo y las ciencias de la vida”; “Tiempo, filosofía y lógica del concepto de tiempo”; “Tiempo y cultura”; “Sesión especial acerca de las disritmias en vuelo”, previo un interludio o ensayo retrospectivo, como lo denomina su autor, J. T. Fraser, acerca de los trabajos de las secciones anteriores. Como es nuestra costumbre, no entraremos en detalles acerca de los trabajos en particular para no desmedirnos en la longitud de este comentario. Será suficiente con decir que se trata de un volumen importante en la bibliografía del tema, donde se han reunido los problemas fundamentales, desde lo ahora clásico (por ej. el tema de la dirección y reversibilidad) hasta lo más inmediato, como las experimentadas disritmias en los pasajeros en vuelo o alteración del reloj fisiológico. Dos observaciones: se nota la ausencia de una adecuada visión filosófica del problema del tiempo (la sección a él dedicada es la más floja); y nos parece un exceso crear una Sociedad Internacional para el estudio del tiempo, no obstante la notable respuesta que significan estos *Proceedings*.

* Un nuevo volumen nos ofrece la excelente colección “Classici della Scienza”, dirigida por L. Geymonat: una edición de *Los elementos* de Euclides.⁶

⁵ J. T. FRASER, F. C. HABER, G. H. MÜLLER (Eds.), *The study of time*, Springer-Verlag, New York-Heidelberg-Berlín, 1972, 550 pp.

⁶ *Gli Elementi di Euclide*, a cura di Attilio Frajese e Lamberto Maccioni, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Col. “Classici della Scienza”, Torino, 1970, 1048 pp.

Se trata de una traducción italiana completa de la obra de Euclides, estando la versión a cargo de Lamberto Maccioni, y las introducciones, notas y comentarios a cargo de Attilio Frajese. No es necesario nos detengamos en la importancia de la obra misma, sino sólo de esta edición: magníficamente impresa y profusa, pero al mismo tiempo correctamente anotada —de modo tal que el lector no se despista sino que, sin apartarse en demasía del texto mismo, lo comprende mejor— sea en cuanto a la traducción misma (notas de Maccioni), sea en cuanto al contenido específicamente matemático (notas de Frajese). En fin, una suma de esfuerzos digna de todo encomio.

* Otra colección de prestigio es la de "Classics of Science", dirigida por G. Holton y editada por Dover. El volumen actual: *Radiochemistry and the discovery of isotopes*⁷ contiene, tras un ensayo histórico a cargo de A. Romer, trabajos, reproducidos en su versión inglesa, de los esposos Curie, de Giesel, Marckwald, Hahn, Boltwood, Soddy, Fajans, etc. En total 26 trabajos recopilados de entre las revistas originales y que significan una gran comodidad para el historiador en cuanto hallados así reunidos, encuadrados en su marco histórico gracias al ensayo de Romer, y debidamente anotados para su mejor comprensión.

* Si ahora hacemos noticia de esta obra acerca de los ritmos biológicos,⁸ no se crea que nos estamos apartando desmesuradamente de nuestra temática, pues de hecho se trata de una obra que ha de interesar sumamente a los psicólogos ya que, al cabo, toda vida es un ritmo en el cual lo fisiológico juega lo suyo e importante. El autor ha sabido reunir aquí un enorme cúmulo de detalles y aplicaciones del estudio de ritmos: en la juventud y en la vejez, en el sueño y la vigilia; sus variaciones dentro del período diario y aun dentro de períodos menores; en el descanso y el aislamiento; según se administren determinadas drogas o se sufran ciertas enfermedades; etc., etc., hasta abarcar mil y un detalles dentro de este vivir rítmico. Una obra importante y poco usual.

J. E. BOLZÁN

⁷ G. HOLTON (Ed.), *Classics of Science*, vol. 6: "Radiochemistry and the discovery of Isotopes", Dover Publications, New York, 1970, XII + 260 pp.

⁸ G. GAER LUCE, *Biological Rhythms in human and animal physiology*, Dover Publications, New York, 1971, 182 pp., 28 x 20 cm.

BIBLIOGRAFIA

ALFONSO LOPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea*, B. A. C., Madrid, 1970, 719 pp.

Vinculados, como estamos los argentinos, a la producción filosófica española, no podemos dejar de subrayar el extraordinario interés de esta obra, fruto maduro de una labor investigadora paciente y minuciosa. Si el análisis del pensamiento de autores contemporáneos tiene la ventaja de poder ubicarlos fácilmente en el medio intelectual en que se mueven, tiene también la seria dificultad de hallarlos demasiado cerca como para observarlos y exponerlos con esa real perspectiva que sólo da el tiempo al decantar las ideas y manifestar los influjos. Sin embargo López Quintás ha logrado vencer este obstáculo con singular maestría. Es cierto que su trabajo es informativo y no crítico, como explícitamente lo anuncia en el prólogo (pág. IX); pero aun así, el exponer con admirable objetividad la labor de pensadores tan distintos, con una temática tan variada, que en muchos casos no ha pasado por el crisol del ataque o la defensa, constituye un mérito indudable.

La obra se divide en seis partes; la última es un inventario de datos sobre las materias que preferentemente ocupan a los filósofos estudiados, las facultades españolas de filosofía, las sociedades e institutos que cultivan esta disciplina, las colecciones de obras filosóficas, las revistas (con indicación de direcciones, redactores y colaboradores) y las obras que estudian la filosofía española actual. Las cinco primeras partes agrupan por temas a los filósofos españoles: la primera, *Conocimiento y realidad*, estudia a J. Santayana, M. de Unamuno, A. Amor Ruibal, E. d'Ors, J. Ortega y Gasset, M. García Morente, J. Xirau, M. Granell, M. Zambrano, J. Marías, J. Ferrater Mora, J. Gaos, J. Zaragüeta, X. Zubiri, P. Laín Entralgo, J. L. Aranguren, M. Cruz Hernández, A. Millán Puelles, G. Fernández de la Mora, S. Rábade, J. Manzana Martínez, A. López Quintás.

La segunda, *El acceso al ser*, estudia a S. Ramírez, J. Bofill, J. García Bacca, I. Alcorta, A. González Alvarez, J. Roig Gironella, J. García López, J. Arellano, I. Quiles, J. Gómez Caffarena, E. Nicol, J. Muñoz Pérez, L. Polo, L. Cencillo, B. Lahoz Láinez, E. Lledó, F. Montero Moliner, J. Rubert Candau y J. M. de Alejandro. La tercera, *El ser humano*, estudia a R. de Maetzu, A. Muñoz Alonso, P. Caba, L. Eulogio Palacios, J. Todolí, L. Recasens Siches, L. Legaz Lacambra, F. Syala, R. Calvo Seret y P. Rudruejo. La cuarta, *La experiencia estética*, estudia a F. Mirabent, J. M. Sánchez de Muniáin, E. Frutos Cortés y L. Farré. La quinta, *Lógica y Filosofía de las Ciencias*, estudia a C. París, R. Panikkar, R. Saumells, W. Strobl, J. Pérez Ballester y V. Muñoz Delgado.

En cada caso, el autor hace una exposición del pensamiento del filósofo, transcribe luego textos antológicos y datos biográficos, terminando con la bibliografía y las obras o artículos que sobre el pensador o sus libros se hayan publicado. En todas las exposiciones se observa una inocultable simpatía por el filósofo estudiado: aun en casos de autores contrapuestos López Quintás muestra idéntica actitud de comprensión y acercamiento cordial; sin ocultar las posibles divergencias, reduce las distancias mostrando que se trata de enfoques diversos pero integrables.

Cabe agradecer al autor de esta obra el habernos proporcionado tan rica y variada información que abarca tanto a filósofos que ya tienen su sitio en la historia del pensamiento como a jóvenes intelectuales apenas conocidos entre nosotros, a la vez que nos ha dado una visión muy completa de la abundante y diversificada labor filosófica española.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

JOSE MARIA DE ALEJANDRO, *La Lógica y el hombre*, B. A. C., Madrid, 1970, 423 pp.

La Lógica tiene el molesto privilegio de ser la primera disciplina que debe abordar quien se inicie en la labor filosófica. Privilegio molesto porque la primera impresión muchas veces es la decisiva y en este caso, dada la aridez propia de la materia, difícilmente podría ser agradable. Más de un aspirante a filósofo se ha quedado en el camino, abrumado por la abstracción y el tecnicismo de la Lógica. Sin embargo es indispensable comenzar por ella, ya que antes de trabajar racionalmente es preciso conocer el funcionamiento de la razón.

Para obviar estas dificultades, ya desde el medioevo se desgajaron las cuestiones más indispensable, reuniéndolas en unas "Súmulas" que permitían adquirir los conocimientos lógicos básicos, en forma sintética y sin profundizar en su fundamentación ni obligar a internarse en problemas complejos. Como herencia de esta división, en la edad moderna la Lógica quedó escindida en una "Lógica Menor", sencilla y breve y una "Lógica Mayor", más completa y profunda, que incursionaba en temas psicológicos, gnoseológicos y metafísicos relacionados con la Lógica, pero ajenos a su campo. Más tarde se corrigió esta tendencia, dividiendo a la Lógica en una "Lógica Formal" y una "Lógica Material", criterio más acorde con la naturaleza de la disciplina, ya que, como advertía Aristóteles, el razonamiento puede encararse desde el punto de vista de la forma o de la materia.

En la época actual, el avance de las tendencias irracionalistas, por una parte y el desarrollo de la Lógica Simbólica, por otra, han presionado sobre la Lógica clásica, llegando a negarle el derecho de subsistir, a menos que se convierta en una mera técnica operativa que robotiza la mente humana y que naturalmente carece de atractivos para el debutante en filosofía. Pero, quíerase o no, la razón constituye esencialmente a lo humano: sean cuales fueren los excesos del racionalismo —contra los que reaccionaron, también con exceso, las filosofías irracionalistas— valorizar la razón equivale a defender lo específicamente humano.

Se hacía necesaria una exposición lúcida de la Lógica clásica, al menos en su aspecto formal, que diese una visión clara de la ubicación humana de esta disciplina, de sus implicaciones constantes en la vida, en las ciencias y en la filosofía, marcando sus limitaciones y su validez, teniendo siempre en cuenta

los aportes y las falencias de las tendencias más modernas. Trabajo delicado y difícil, que J. M. de Alejandro ha logrado realizar con notable acierto en esta obra que nos ofrece la B. A. C. Su estructura general coincide con la adoptada por los tratados tradicionales: naturaleza de la Lógica, temática propia, relaciones, lógica del concepto (semiótica), lógica del juicio (apofántica), lógica del razonamiento (algoritmia), lógica de la demostración, argumentación probable, hipótesis, paradoja, metodología general y científica. Pero su tratamiento tiene rasgos característicos que la distancian de las obras que conocemos.

Perfectamente al tanto de las añadiduras y de las correcciones que el pensamiento no-clásico ha impuesto a la Lógica, el autor entabla un diálogo franco con las más diversas tendencias, asumiendo sus aciertos y haciendo ver sus fallas, sin caer en polémicas estériles. Aunque no trate directamente de la Lógica Simbólica, la tiene en cuenta en forma constante. Oportunas referencias hacen ver el influjo maximizante de las tendencias racionalistas e idealistas y el contrario minimizante de las empiristas y positivistas, sin salirse nunca del cauce estrictamente lógico. A este respecto cabe destacar la preocupación del autor en distinguir siempre lo lógico de lo gnoseológico, evitando molestas invasiones de fronteras.

La Lógica aparece así en su real función vertebradora del humanismo auténtico, como saber directivo de la obra de la razón, factor esencial en la vida, aunque no único ni siempre decisivo. Al señalar su valor, el autor subraya también los factores alógicos que concretamente se mezclan en nuestros razonamientos. Así el esquematismo abstracto de la Lógica tradicional —tremendamente acentuado en las corrientes actuales— queda equilibrado por una apreciación muy realista de la vida mental. Por ejemplo, destaca el papel de la intuición, de la conjetura, de la duda, de la paradoja, de la contraposición.

Sólo resta desear muy vivamente que esta obra tan notable tenga la difusión que se merece y que ayude a disipar los múltiples equívocos y prejuicios que se han acumulado contra la Lógica ya por obra de tendencias filosóficas o antifilosóficas, ya por desconocimiento de la verdadera faz de esta disciplina humanista, que como todo lo humano tiene a la vez mucho de grandeza y mucho de limitación.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

PETER A. MANN, *Métodos de investigación sociológica*, traducción de Encarnación García Acha, colección "Molino de Ideas", G. del Toro, editor, Madrid, 1969, 226 pp.

Escribir un libro introductorio, elemental pero científicamente aceptable, y dedicado por igual a los que se inician en el estudio de la Sociología, y que completarán por ende todas las lagunas del mismo, y a los hombres de cultura media o superior, que quieran tener una cierta noción de qué es esta ciencia y cómo procede, no es una tarea fácil. Porque no es fácil ser a la vez sencillo y científicamente serio. Podemos decir que el autor ha logrado cumplir su cometido, y tal vez sea éste el mayor elogio que pueda hacersele. Se ha propuesto (cf. *Prólogo*, p. 8) "escribir una introducción a los métodos de encuesta sociológica con el fin de mostrar al lector los problemas y peligros de estos métodos, pero no, por lo menos eso espero, para quitarle las ganas de probar". Y eso es cabalmente lo que ha hecho. El libro se dedica exclusivamente a los métodos,

con excepción del primer capítulo, *Sociología y ciencia*, que sirve de introducción general. Trátase del método científico sociológico en general y sus operaciones fundamentales (caps. II y III) o de los métodos especiales: fuentes documentales (cap. IV), la gente como fuente de datos (cap. V), las encuestas con muestrarios y las entrevistas formales (cap. VI), el método del cuestionario (VII), el sistema de formular preguntas (cap. VIII) o bien a la exposición general de los resultados (cap. IX), ha procurado siempre mostrar en primer lugar en qué consiste el método, cómo debe aplicarse correctamente, y en seguida demostrar sus limitaciones, y las dificultades y peligros de erróneas y a veces disparatadas conclusiones a las que puede llegarse por no tener en cuenta las limitaciones propias del método, o por haber caído en manos de principiantes o amateurs, de esos que actualmente sobran. Porque si hay muchos sociólogos de profesión, hay también muchos que lo son accidentalmente, pero pretenden tener tanta autoridad como aquellos, con menos tino, queriendo llegar siempre a resultados unívocos munidos de un manual y unas cuantas tablas. Contra éstos, y los estudiantes que prematuramente quieren ser científicos, el autor dialoga constantemente, con objetividad, seriedad y elevación, pero no sin gracia y buen estilo. Por ello, además de ser sumamente instructivo para todos los que no somos especialistas en Sociología y una voz de alerta contra posibles tentaciones, es de lectura agradable y no pocas veces risueña. Para los que deseen ahondar los temas se ofrece una bibliografía especializada.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

RODOLFO MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires, 2ª edición, 1971, 446 pp.

Se trata de una nueva edición de la justamente famosa obra de Mondolfo, ya publicada por Eudeba en 1952. En el capítulo primero expone el autor la tesis de Frank, en *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (cap. II), según la cual el espíritu griego tiene un acceso sólo intelectual a lo infinito, careciendo de una actitud afectiva y valorativa frente al mismo. Dicha opinión es rechazada por Mondolfo, quien afirma: "La creación de un concepto no puede lograrla un espíritu que carezca de todo interés por él; no puede darse, por consiguiente, una comprensión intelectual de lo infinito desligada de toda comprensión estética del mismo, de manera que no puede ser «precisamente griego» el concepto de infinito y ser absolutamente «no griego» el sentimiento correspondiente" (p. 4).

El tratamiento de la antinomia así planteada constituye el contenido de este libro, desarrollado a través de cinco partes: los orígenes de la noción de infinito en Grecia, la infinitud del tiempo y la eternidad, el número infinito y lo infinitesimal, la infinitud de las magnitudes extensas y la infinitud de la potencia universal divina, y la infinitud del instante y la infinitud subjetiva. Es superfluo abundar acerca de la erudición del autor, verdadero conocedor en lo que a historia del pensamiento antiguo concierne. Lamentamos por ello encontrar aseveraciones que, si bien exceden los límites de la Edad Antigua, se manifiestan como simples reiteraciones de viejos prejuicios. Así, en p. 393, "¿cómo puede corresponder un efecto finito a la causa infinita? Para responder a esta pregunta, y «romper los telones pintados» dentro de los cuales la ortodoxia medieval había pretendido encerrar la realidad universal...".

En cuanto a la edición misma, no podemos decir que acompañe la excelencia de la obra: la tipografía pequeña y confusa no permite una lectura tranquila, las páginas de los índices están mal compaginadas, en la p. 306 derable el esfuerzo que implica la presentación de una obra de tal magnitud, la nota 27 no se encuentra señalada en el texto. No obstante, es siempre preocupación que una vez más debemos agradecer a Eudeba.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

J. M. DAVIS, D. J. HOCKNEY, W. K. WILSON (Editores), *Philosophical Logic*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1969, 277 pp.

Bajo el nombre de *Lógica Filosófica* se agrupan dieciocho artículos que tratan distintos tópicos de la lógica y de la metalógica. Se los puede agrupar bajo los siguientes temarios: A. Metalógica; B. Lógica deóntica, modal y otras; C. Lógica inductiva. Tal vez parezca arbitraria la distribución propuesta —desde luego que siempre es discutible; por ese motivo, al señalar las páginas de cada artículo, permito al lector ubicarlos dentro de la enumeración llevada a cabo por los editores.

A. *Metalógica*. En "Verdad y significación" (1-20) Donald Davidson, dando por supuesto que quienes hablan una lengua pueden determinar el significado de una expresión cualquiera y que es tarea central de una teoría de la significación mostrar cómo es eso posible, argumenta a favor de la tesis de que una caracterización de un predicado verdadero describe el requerido tipo de estructura y suministra un criterio claro en una adecuada semántica del lenguaje natural. Jaakko Hintikka en "Semántica para actitudes proposicionales" (21-45) ataca la distinción entre teoría de la referencia y teoría de la significación mostrar cómo es eso posible, argumenta a favor de la tesis frente al problema de cómo se ha de caracterizar semánticamente el elemento modal y cómo ha de describirse su significado.

B. *Lógica deóntica, modal y otras*. Georg Henrik von Wright en "La lógica y la ontología de las normas" (89-107) analiza cuestiones de lógica deóntica y cuestiones acerca de las aplicaciones de esta lógica a la ética, a la teoría legal y al estudio sociológico de las normas. Este artículo se vincula con la lógica creada por von Wright pese a que —como lo afirma Anderson en p. 113— diga von Wright (p. 89) que la lógica deóntica *es inaugurada* a comienzos de la década de 1950. No queremos dejar de mencionar que el fascículo XXI de *Acta Philosophica Fennica* (1968) es un trabajo de von Wright, "Un ensayo sobre lógica deóntica y la teoría general de la acción" (North Holland Publishing Company, 110 pp.). Alan Ross Anderson en "Comentarios a «La lógica y la ontología de las normas», de v. Wright" (108-113) ofrece algunos comentarios al artículo citado. Los siguientes ensayos se refieren a problemas de lógica de la creencia, de los interrogativos y de las modalidades; los títulos aclaran su contenido: "Algunos problemas sobre las creencias" (46-65), por Wilfrid Sellars; "Cuantificadores, creencias y Sellars" (66-73), por Ernest Sosa; "El examen anticipado en vista de la semántica de la lógica modal según Kripke" (74-88), por Craig Harrison; "Tópicos dispersos de la lógica de los interrogativos" (114-121), por Leonard Aqvist; "Secuencias de cuestiones que acumulan correcciones según Aqvist" (122-134), por Noel D. Belnap, Jr.; "Un análisis de las modalidades relativizadas" (181-193), por Risto Hilpinen; "El

sistema S9" (194-214), por Storrs McCall y Arnold Vander Nat; "Cálculos de implicación puramente estricta" (215-250), por E. J. Lemmon, C. A. Meredith, D. Meredith, A. N. Prior y I. Thomas.

C. *Lógica inductiva*. Robert Ackermann en "Algunos problemas de lógica inductiva" (135-151), discute las analogías entre lógica deductiva y lógica inductiva. Ofrece una interesante definición de lógica deductiva (p. 138) y otra de lógica inductiva (p. 139). Esta última definición y la de argumentación inductivamente válida son discutidas por Brian Skirms en "Comentarios a los «problemas» de Ackermann" (152-157). Wesley Salmon en "Inducción e intuición: comentarios a «problemas» de Eckermann" (158-163) discute lo que él considera tesis central del artículo de Ackermann: el cálculo de posibilidades constituye *todo* el aparato formal de la lógica inductiva. Roberto Ackermann en "Respuesta a Skirms y Salmon" (164-171) no se preocupa tanto de rebatir las críticas específicas hechas por esos dos autores cuanto por aclarar lo que ha intentado en su artículo y por qué considera importante la línea general de ataque que presenta. Por último, Howard Smockler y Michael David Rohr en "Confirmación y traducción" (172-180) pretenden mostrar que la independencia del lenguaje no puede ser considerada como una condición de adecuación para un análisis de la confirmación; la lógica inductiva, entonces, no es un lenguaje independiente. Es éste uno de los motivos que hacen que la lógica inductiva se distinga de la lógica deductiva.

Esta colección no sólo ofrece un testimonio del progreso llevado a cabo por la lógica en las últimas décadas sino que también es una muestra del alto grado de especialización alcanzado. Esta última circunstancia pareciera confirmar la afirmación de Stegmüller: "Las investigaciones de la lógica moderna han adquirido en los últimos decenios tal dimensión que es probable que actualmente no haya nadie que pueda abarcar en detalle, todo su dominio" (*Corrientes fundamentales de la filosofía actual*, Ed. Nova, Buenos Aires, p. 498).

ALBERTO MORENO

JOSE ALEU, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona, 1970, 352 pp.

La notoria y valorada labor de Maréchal en su intento por replantear la metafísica desde la perspectiva kantiana da lugar a este trabajo realizado con toda seriedad y profundo conocimiento de los textos de ambos filósofos. El análisis se ha encarado en tres partes, la primera de las cuales expone los puntos fundamentales de la elaboración de Kant, la segunda el pensamiento explícito de Maréchal y la tercera intenta una síntesis a través de sus supuestos. La tesis central de la primera parte es que el pensamiento crítico kantiano presupone una analogía de proporcionalidad extrínseca en el binomio materia-forma. La filosofía de Maréchal responde superando el "extrínsecismo" por un estudio trascendental de la finalidad del conocimiento objetivo o sea, del dinamismo intelectual y volitivo, culminando en una filosofía del sujeto.

La primera parte se titula "La unidad de la analítica y la dialéctica trascendental de Kant" y, como su nombre lo indica, se propone mostrar la estrecha vinculación entre ambas partes de la *Crítica*. Trata sucesivamente la relación de su filosofía de las ciencias con la idea de Dios, el problema de su determinación, y el problema de Dios, en cuanto conocimiento teórico o como postulado de la "razón práctica".

La segunda parte se dedica a "La afirmación metafísica de Maréchal", siendo su tema central la elucidación de los así llamados "juicios concretivos" y la forma del juicio. El otro tema central es el conocimiento analógico de Dios y la necesidad de la afirmación de Dios como fundamento de la moral y del conocimiento. La posición fundamental sería la siguiente: "la síntesis concretiva no es otra cosa que la participación del fin inteligible en la forma actual del movimiento del sujeto cognoscente" (p. 183). En esta frase puede resumirse lo principal de la elaboración de Maréchal y el punto en que supera el extrínsecismo kantiano.

La tercera parte, "Hacia una metafísica de la existencia interpersonal", intenta una síntesis sobre la base de los elementos aportados por Maréchal y que no fueron elaborados personalmente conforme lo pretendía. Para nuestro autor toda esencia objetiva implica necesariamente una referencia a la existencia real, que no es una "representación del dato" empírico. El ser se revela siempre en la interioridad del acto cognoscitivo. La existencia, a su vez, se nos presenta como una relación interpersonal. Una breve síntesis de su prueba metafísica sería la siguiente: existe una tendencia personal al fin "como personal", la persona tiende, por ende, a una comunicación última e infinita de modo implícito. La afirmación del fin personal último "como trascendente" es la condición última y radical de todo conocimiento del otro como otro.

El autor considera así ser fiel intérprete del pensamiento que Maréchal dejara inacabado, mostrando a la vez lo infundado de ciertas críticas provenientes de algunos ámbitos católicos. En las notas finales se exponen con más detalle algunos problemas que suscita el texto. Cierra el libro una bibliografía y un completo índice alfabético y analítico. La presentación corresponde a Karl Rahner.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

J. R. LUCAS, *The freedom of the will*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

El autor se propone mostrar que la libertad de la voluntad existe a pesar de todos los embates que contra ella han existido en el curso de la historia. Para lograr su cometido, aborda el tema desde una perspectiva tradicional y ortodoxa, como él mismo la denomina, poniendo en claro la estrecha relación entre las nociones de libertad y responsabilidad. Aclarado el significado de este último término, trata de aquellos factores que pretenden amenazarla en su validez, repercutiendo además negativamente en la noción misma de libertad presupuesta en aquélla. Discute, de este modo, nociones como coacción y necesidad y sobre todo la de determinismo, a la cual dedica varios capítulos de la obra, señalando y caracterizando los cuatro tipos existentes de determinismo: lógico, psicológico, teológico y físico. A este último tipo de determinismo, el físico, lo considera en tres secciones diferentes por su vinculación con otros temas de la física contemporánea, tales como la mecánica cuántica. Una vez expuesto lo dicho, Lucas analiza el teorema de Gödel y a partir de él muestra, como lo expresa el autor de la contratapa, que no todos los actos específicamente humanos pueden ser "calculados" por una computadora, siendo, por ende, la libertad un hecho irrefutable desde el punto de vista físico, es decir, desde la misma argumentación de la ciencia física.

El libro resulta interesante para quienes gustan abordar este tema de la Antropología Filosófica, fundamento del actuar moral del hombre, desde una perspectiva distinta a las tradicionales. También resulta muy útil su lectura

para quienes desconocen a una serie de autores contemporáneos de habla inglesa, quienes tocan temas antropológicos y éticos desde un ángulo diferente que, sin embargo, nos atreveríamos a decir, carece del fundamento metafísico indispensable. Por último, y a quienes deseen abordar el estudio del tema, tratado desde esta perspectiva, les puede ser muy útil la bibliografía señalada a pie de página.

MARTA J. A. DANERI DE REBOK

GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA, Parte V: "Il pensiero moderno (prima metà del secolo XIX)", ed. dirigida por Michele F. Sciacca y coordinada por Michele Schiavone, Ed. Marzorati, Milano, 1971, 5 vols, 5754 pp.

Al anunciar la aparición de los volúmenes inmediatamente anteriores de esta notable *Antologia*, decíamos que según el director, seguirían otros cuatro dedicados a la primera mitad del siglo XIX; pues bien, son cinco ahora los dichos volúmenes y con un total de más de cinco mil páginas. Es asombrosa la labor del editor y los autores. Para noticia del lector damos a continuación el elenco de temas y autores de estos volúmenes.

Vol. XVII: a la "presentazione" de Sciacca, siguen: "Bibliografia critica generale" (M. Schiavone-D. Cofrancesco); "Immanuel Kant" (S. Caramella); "Dallo «Sturm und Drang» al Romanticismo" (V. Mathieu); "Critica e sviluppi del pensiero kantiano" (V. Verra); "Giovanni Amedeo Fichte" (L. Pareyson); en total 1.112 pp.

Vol. XXVIII: "F. G. G. Schelling" (L. Pareyson); "F. Schleiermacher" (G. Vattimo); "G. F. W. Hegel" (A. Plebe); "La destra hegeliana" (A. Negri); "La sinistra hegeliana" (A. Negri); "La filosofia di Marx e di Engels" (A. Negri); "Sören Kierkegaard" (P. P. Ottonello); en total 1.388 pp.

Vol. XIX: "Gli ideologi francesi e l'eclettismo" (G. Santonastaso); "I tradizionalisti francesi" (M. A. Raschini); "Maine de Biran" (M. Ghio); "I realisti postkantiani" (S. Caramella); "A. Schopenhauer" (G. Morra); "La filosofia sociale in Francia" (G. Santonastaso); "L'utilitarismo inglese" (S. Marcucci); "Romantici inglesi" (S. Marcucci); en total 1.223 pp.

Vol. XX: "Jaime Balmes" (J. Roig Gironella); "Donoso Cortés" (J. Chaix-Ruy); "Pasquale Galluppi" (A. Guzzo); "Vincenzo Gioberti" (A. Guzzo); "La filosofia sociale di Giuseppe Mazzini" (G. Santonastaso); "Alessandro Manzoni" (F. Piemontese); "Antonio Rosmini" (M. F. Sciacca); en total 820 pp.

Vol. XXI: "Le teorie scientifiche dalla fine del Settecento al 1860 circa" (A. Pasquinelli-G. Tabarroni); "Il pensiero pedagogico tra il XVIII e il XIX secolo" (G. Catalfamo); "Il pensiero economico nella prima metà del XIX secolo" (A. N. Ventura); en total 1.212 pp.

Ya hemos dado las características principales de esta laudable *Antologia* (cfr. *SAPIENTIA*, 1958, XIII, 232; 1967, XXII, 76; 1969, XXIV, 158). El nivel sigue siendo el acostumbrado y el lector puede juzgar de por sí del valor de temas y autores que los desarrollan, así como de la amplitud de los mismos a través del número de páginas de cada volumen. La obra continúa siendo única en la literatura filosófica.

J. E. BOLZAN

GABRIEL MARCEL, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Ediciones Guadarrama, Colección Punto Omega, Madrid, 1971, 250 pp.

Este libro, que Gabriel Marcel califica como la imagen de toda su obra, es una colección de breves ensayos y conferencias "que se refieren, ante todo y centralmente, a la situación del hombre actual, víctima de una mutación que seguramente arranca de su origen, pero que al mismo tiempo le expone a una inmensa desorientación".

Los eternos problemas del hombre: el ser, la verdad, la libertad, el bien y el mal, son tratados con un enfoque existencial, es decir, a partir de sucesos históricos o de situaciones de la vida cotidiana.

Para el filósofo francés la filosofía no tiene sentido si no tiene una resonancia en la vida concreta, por lo tanto, el filósofo auténtico es un hombre responsable ante una situación determinada del tiempo que le toca vivir. Su misión consistirá en *diagnosticar* esta situación, *tomar conciencia* de su significado y determinar aquellas "*potencias secretas*" del hombre capaces de hallar una salida a los problemas. En estas "potencias secretas" funda Marcel la "esperanza", virtud propia del hombre itinerante que, por un lado, tiene conciencia de su finitud, pero, por otro, lleva en sí una profunda aspiración al infinito.

Como filósofo comprometido, Gabriel Marcel desea, a través de las lecciones y conferencias que constituyen esta obra, trazar un panorama de la situación actual del mundo —que él califica de radical inseguridad— y analizar las posibilidades de superación.

Particularmente interesante resulta el ensayo titulado "El hombre ante su futuro", donde se muestra sumamente pesimista con respecto al aspecto benéfico que los progresos de la técnica y especialmente las hazañas astronáuticas, tengan para el auténtico desarrollo humano.

No obstante sus conclusiones alarmantes acerca del futuro de la humanidad, Gabriel Marcel está lejos de caer en un derrotismo negativista. "Por muy temibles que sean estas perspectivas —dice— debemos mirar el derrotismo como una trampa de la que hay que apartarse, es decir, no tenemos derecho a instalarnos en la certidumbre de lo peor, sino que hemos de negarla como tal certidumbre".

El libro resultará, sin duda, interesante, no sólo para los que se dedican a estudios filosóficos, sino para todos aquéllos preocupados por la actual situación del hombre y su incierto porvenir.

CARMEN VALDERREY

JOSEPH MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, trad. de Marino Ayerra, Eudeba, Buenos Aires, 1972, 310 pp.

La vida de los genios es inagotable y merece siempre el esfuerzo de volver sobre ella, sea en procura de una profundidad comprensiva con la consiguiente cosecha de sabiduría, sea en beneficio de las nuevas generaciones que deben ser introducidas en riquezas tales a fin de no perder esos esfuerzos ni la continuidad histórica que providencialmente se nos ofrece de este modo. Así lo entiende Moreau, y en pos de toda una pléyade de eruditos enamorados de la verdad, de la cual destacamos ahora por similitud de temática e interés nombres cuales los de Brentano, Ross, Allan, Robin, Taylor..., se decide a emprender una vez más la exposición de las líneas fundamentales de la filosofía aristoté-

lica, en una obra donde "los aristotelistas no encontrarán una nueva contribución a los progresos de sus investigaciones; hasta deplorarán tal vez que sus más recientes descubrimientos no hayan sido aprovechados en él" (Prólogo), pero ciertamente donde todo neófito (y tal vez muchos que no debieran ya serlo) hallarán tanto que aprender cuanto de qué asombrarse.

Prevía una "Introducción" biográfica, divide Moreau el resto de su obra en seis partes: I. *En el surco del platonismo* (Los Diálogos de Aristóteles. La crítica de las Ideas platónicas); II. *El saber* (La ciencia y la opinión. La dialéctica y el silogismo. La demostración y los principios. La definición y la clasificación); III. *El ser y el mundo* (La Metafísica. El ser y las categorías. Los principios del cambio. Materia y sustancia. El devenir y la forma. La naturaleza y el arte. La finalidad y el azar. La cosmología finalista. El mundo y Dios. El ser y la esencia); IV. *El alma* (El alma y el cuerpo. La sensación. El intelecto: sus funciones. El intelecto: su naturaleza. La acción); V. *La vida humana* (El problema moral. La virtud. La felicidad. La vida social. El problema político. La economía. Retórica y poética); VI. *La escuela de Aristóteles* (La herencia aristotélica. La tradición peripatética. La difusión del aristotelismo); *Conclusión* (Aristóteles a través de los siglos). Acabando la obra con una útil bibliografía (ediciones, traducciones, tratados acerca de los temas fundamentales) y un índice alfabético de autores y materias.

Pasa así revista Moreau, en un análisis cuidadoso y suficiente sin llegar a desviar al lector por excesiva especialización, a todo el "corpus aristotelicum", apoyando siempre sus análisis y conclusiones en los textos mismos del Estagirita, aun sin evitar la transcripción directa del griego, puesto que como bien dice (p. 11) un cabal conocimiento del pensamiento de Aristóteles pide algún conocimiento fundamental de la terminología griega. Sin embargo, para quien no esté dispuesto a hacer tal esfuerzo se citan precisamente los lugares como para poder ubicarlos en alguna buena traducción.

De la simple enumeración del contenido ya se puede sacar una clara impresión de lo completo que resulta el tratamiento; si agregamos ahora nuestra opinión acerca de la amenidad de un texto del cual acaba por dejarse llevar el lector, la recomendación de su lectura se hace inmediata. Sin embargo y por la importancia misma que ha de adquirir esta traducción, no queremos dejar pasar por alto una objeción que estimamos fundamental en el plan de Moreau: de aquel mismo elenco temático citado se hace inmediatamente notable que para Moreau es Aristóteles fundamentalmente un metafísico (cfr. especialmente el contenido de la Tercera Parte), y precisamente es ésa la impresión que suele tener el novato y a la que abonará la obra. Siendo así que la verdad es bastante distinta, como se hace claro a quien ha frecuentado la obra aristotélica, pues opinamos que Aristóteles debe ser caracterizado como un filósofo de la naturaleza que en gracia a un desarrollo intensivo de tales líneas de pensamiento se vio obligado —casi a su pesar, diríamos— a ser metafísico: la *Metafísica* es más bien una culminación y consecuencia de la *Física* (considerando aquí todos sus tratados) que el *leit-motiv* del "corpus aristotelicum".

Todo lo cual no obsta al elogio y renuevo de recomendación de la obra. La traducción es tersa y algunas erratas, muy pocas, no afectan sensiblemente el texto o son fácilmente corregibles por el lector (en pág. 139, línea 26, debe leerse "inmaterial" por "material"; y en la misma pág., nota 45, línea 3, debe suprimirse el "no"), con excepción probablemente de algunas fallas del texto griego.

CRONICA

ARGENTINA

De nuestra Facultad

- El Prof. Dr. J. E. Bolzán ha sido designado Investigador Principal en la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, para continuar con sus estudios filosófico-naturales. Este nombramiento significa en realidad un reingreso a dicha carrera, ya que con anterioridad (1961-1966) había efectuado investigaciones en la temática físico-química en el Instituto Superior de Investigaciones de la Facultad de Química y Farmacia de la Universidad Nacional de La Plata. El Dr. Bolzán es autor de numerosas publicaciones científicas y filosóficas aparecidas en órganos especializados de nuestro país y Alemania, Estados Unidos, Méjico, Italia y Francia, además de sus libros: "El tiempo de las cosas y el hombre" (1965), "Qué es la Filosofía de la Naturaleza" (1967), "Roberto Grosseteste, Suma de los Ocho Libros de la «Física» de Aristóteles" (en colaboración, 1972) y "Continuidad de la materia" (1973). Una selección de su primera obra apareció en el volumen colectivo: "Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine", Toulouse, 1971.
- Durante el presente año lectivo se realizarán los siguientes *Cursos para graduados y Seminarios de Licenciatura*:
 - "Historia de la Filosofía Moderna", por el Dr. Emilio Komar.
 - "Historia de la Filosofía Contemporánea", por el Dr. Héctor D. Mandrioni.
 - "Filosofía de la Naturaleza", por el Dr. J. E. Bolzán.
 - "La buena y la mala infinitud en Hegel", tres clases por el Dr. E. Komar.
 - "Orientación vocacional", por la Lic. Angélica López Bonelli.
 - "Técnicas de entrevista y devolución del material psicodiagnóstico", por las Lic. María J. Díaz y Esther Cheluja.
 - "La idea del hombre a través de la psicología", por el Lic. Horacio Sánchez Caballero.
 - "Psicología Criminal", por el Dr. Francisco Camperchioli.

INTERNACIONAL

Congresos y Reuniones

- La *Unión Mundial de Sociedades Católicas de Filosofía* comunica algunos de los actos que se realizarán en conmemoración del Séptimo Centenario de la muerte de Santo Tomás y de San Buenaventura. Se anuncian en actividad:
 1. Congreso Tomista Internacional (Se informa en otra sección de esta revista).
 2. La *American Catholic Philosophical Association*. Informes: R. P. Prof. Dr. George F. Mc Lean OMI, The Catholic University of America, Washington, D.C., 20.0.17 (Estados Unidos de Norte América).
 3. R. P. Martin Hubert. Informes: R. P. Martin Hubert, 222, Rue du Faubourg Saint-Honoré, F-75, Paris, 8ème. (Francia).
 4. *Comissio Internationalis Bonaaventuriana*. Informes: Jacques Guy Bouserol, O.F.M., Colle S. Antonio I 00.046, Grottaferrata, Roma (Italia).
 5. *Albertus-Magnus Akademie*. Informes: R. P. Prof. Dr. Willehad Paul Eckert O. P., Albertus Magnus Akademie, Postfach, D 5303 Bornheim-Welberberg (Alemania).
 6. La *Philosophische Gesellschaft de Fribourg*. Informes: Prof. Dr. Norbert A. Luyten, O. P., Albertinum, I Place Python, Ch-1700, Fribourg, (Suiza).
 7. La *Wijsgerige Vereniging S. Thomas van Aquino*. Informes: Dr. H. A. Van Munster, Stoutenburg (Amersfoort) (Holanda).
 8. El Consejo del *Institut Supérieur de Philosophie* de la Universidad Católica de Lovaina. Informes: Institut Supérieur de Philosophie, 2, Place Cardinal Mercier, B-3000. Louvain (Bélgica).
- Recordamos que tendrá lugar en Varna (Bulgaria), del 17 al 22 de setiembre de 1973, el *XV Congreso Mundial de Filosofía*. Mayor información *SAPIENTIA* 1972, 106, pág. 373.
- La *Association International des Sciences de l'éducation* organiza en París su VI Congreso, del 3 al 7 de setiembre de 1973. El tema será "El aporte de las ciencias fundamentales (biología, psicología, sociología, ciencias económicas) a las ciencias de la Educación".
- La *Sociedad Española de Filosofía Jurídica* organiza, bajo los auspicios de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social, un Congreso Mundial que tendrá lugar en Madrid del 7 al 12 de setiembre de 1973. El tema: "Las funciones del Derecho". Secretaría del Congreso: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Duque de Medinaceli 6, Madrid 14, España.
- Han comenzado los preparativos para el *V Congreso Internacional Hegel*, organizado por la Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie. El Congreso se realizará desde el 28 hasta el 31 de mayo de 1975 en la Liederhalle de Stuttgart (Alemania). Tratará dos temas relacionados entre sí: "Hegel y Schelling" y "Disput über den philosophischen Materialismus".

- La *Humboldt Gesellschaft für Wissenschaft, Kunst und Bildung* ha anunciado su próximo coloquio para 1976, dedicado a Alexander y Wilhelm von Humboldt. Informes: Secretaría de la Humboldt Gesellschaft, 68, Mannheim, U 3, 16-17 (Alemania).
- El *XIV Congreso Internacional de Historia de la Ciencia* se realizará en Tokio y Kioto (Japón), entre el 19 y el 27 de agosto de 1974, bajo los auspicios de la International Union of the History and Philosophy of Science. Informes: Organizing Committee XVIth. International Congress of the History of Science. C/O Science Council of Japan. 22-34 Roppongi 7-chome. Minato-ku, Tokyo 106, Japón.

INSTRUMENTOS DE TRABAJO

- Sales, Michel: 'Diez años de publicaciones kierkegaardianas en idioma francés'. *Archives de Philosophie*, 1972, 35, Nº 4, págs. 649-672.
- Revista española *Crisis* dedica un número al estudio de Hegel: *Crisis*, 1971, 17, Nº 70-71.
- *Revista Brasileira de Filosofia*, 1973, 22, fasc. 88: Bibliografía Brasileira de Filosofia - 1972.
- La *Revue Internationale de Philosophie* dedica el Nº 101 (1972), fasc. 2, a Feuerbach, y el Nº 102 (1972), fasc. 4, a Bertrand Russell.
- La *Revista Portuguesa de Filosofia* dedica el Nº 4 del Vol. XXVIII a Bertrand Russell, en el centenario de su nacimiento.
- La Revista *Synthese* (1972, Vol. 24, Nº 1/2) está dedicada al tema "Espacio, tiempo y Geometría".

NUEVAS PUBLICACIONES

- Ha aparecido el Nº 1 de los *Cahiers philosophiques africains*, publicado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Zaïre. Tiene como objetivo la libre discusión entre los filósofos africanos. Constituirá una Secretaría de redacción inter-africana. Los artículos se publican en inglés y francés. Estos deben enviarse a la Secretaría de Redacción: M. Paulin Hountondji, B.P. 1.825, LUBUMBASHI, Zaïre, Africa.
- *Second Order. An African Journal of Philosophy*, es una nueva revista que aparecerá dos veces por año. Redactor principal: Prof. J. O. Sodipo. Department of Religions and Philosophy, University of Ife, Ile-Ife, Nigeria, Africa.
- *Social Praxis*: revista de Filosofía Política que aparecerá cuatro veces por año. Publicará resúmenes en francés, ruso y castellano. Secretario de Redacción: M. K. T. Fann. Atkinsons College, York University, Downsview, Ontario, Canadá.
- Se han publicado las "Actas del III Symposium Internacional de la Ciencia del Hombre" en *Folia Humanistica*, setiembre de 1972.
- Desde enero de 1972 (Vol. XXIII) la revista *Philosophical Studies* es publicada por Reidel (Dordrecht) en lugar de la University of Minnesota Press.

- *Problems of the Science of Science*: revista anual editada por Reidel (Dordrecht, Holanda). Jefe de Redacción: J. Kaczmarek (Polonia). Los textos se publicarán en inglés y francés. Han aparecido los números de 1970 y 1971.
- *Réseaux, Revue Interdisciplinaire de Philosophie Morale et Politique*, publicada por el Centro interdisciplinar de estudios filosóficos de la Universidad de Mons (Ciéphun).
- Bajo el patrocinio del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina aparece una nueva colección: *Centre d'Archives Maurice Blondel*, dirigida por M. C. Troisfontaines y publicada por la casa Nauwelaerts (Louvain - París). Primer libro publicado: M. BLONDEL, *Le lieu substantiel et la substance composée d'après Leibniz* (1893). Introducción y traducción por Claude Troisfontaines.
- Aubier-Montaigne (París) publica una nueva colección: *Connaissance de Marx*. Tiene como objeto la edición de textos desconocidos o ignorados y una edición bilingüe de las obras de Marx.
- A fines de 1972 y comienzos de 1973 aparecerán cuatro nuevos volúmenes de la serie "Husserliana", EDMUND HUSSERL, *Gesammelte Werke*, vol. XIII-XV: "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität". También están impresos los volúmenes XVI (*Ding und Raum*) y XVII (*Formale und transzendente Logik*).

DECESOS

- Sir David Ross (1877-1971): Cursó sus estudios en Edinburgh y Oxford, donde ocupó la cátedra de Filosofía Moral. Escribió obras sobre moral, derecho, teoría platónica de las ideas. Dirigió la conocida traducción de Oxford de las obras de Aristóteles, publicando además sus ediciones comentadas de la *Física*, la *Metafísica*, los *Analíticos* y el *Tratado del Alma*.
- Jacques Maritain, el conocido filósofo y maestro del pensamiento católico, ha fallecido el 28 de abril próximo pasado. Nuestra revista se ocupará de su figura en el próximo número.

VARIOS

- El Premio Emmanuel Mounier 1972 ha sido otorgado al P. Marie-Dominique Chénu, O.P., en reconocimiento de su obra.
- La Fundación Matchette otorgará un premio bienal de 1.000 dólares a un trabajo filosófico. Se tendrán en cuenta especialmente los trabajos de filósofos jóvenes. El premio se otorgará con preferencia a un libro. También se puede presentar un conjunto de artículos. Para informaciones: M. Allen Pasch, Secretary, American Philosophical Association, 117 Lehigh Road College Park, Maryland 20742, Estados Unidos de América.

AFRA ALEGRÍA HERMOSA
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

TOMAS DE AQUINO EN SU VII CENTENARIO

CONGRESO INTERNACIONAL

ROMA - NAPOLES, 17-24 de abril de 1974

TEMA GENERAL: *El pensamiento de Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo*

SECCIONES:

- I. *Tomás de Aquino en la historia del pensamiento.*
- II. *Dios y la economía de la salvación.*
- III. *La acción moral.*
- IV. *El ser.*
- V. *El hombre.*
- VI. *El mundo y la ciencia.*

SUBSECCIONES:

1. *Tomás de Aquino en la historia del pensamiento.*
 - 1.1. Las fuentes del pensamiento de Tomás de Aquino.
 - 1.2. Tomás de Aquino en su tiempo.
 - 1.3. Desarrollo histórico del pensamiento de Tomás de Aquino.
 - 1.4. Tomás de Aquino en la actualidad.
2. *Dios y la economía de la salvación.*
 - 2.1. El problema teológico.
 - 2.2. Nuestro conocimiento de Dios.
 - 2.3. Cristología.
 - 2.4. Eclesiología.

3. *La acción moral.*

- 3.1. La fundación de las normas éticas.
nómica.
- 3.3. La ley y el evangelio.
- 3.4. Libertad, sexualidad y moralidad.

4. *El ser.*

- 4.1. Metafísica y fenomenología.
- 4.2. Filosofía de los valores y de la persona.
- 4.3. Filosofía de la existencia y análisis lingüístico.
- 4.4. Metafísica e historia.

5. *El hombre.*

- 5.1. La antropología y sus problemas.
- 5.2. La naturaleza humana y el derecho natural.
- 5.3. Hombre y sociedad.
- 5.4. El hombre, la naturaleza y el arte.

6. *El mundo y la ciencia.*

- 6.1. El hombre y el mundo.
- 6.2. Evolución y futuro.
- 6.3. La estructura de la materia, causalidad y finalidad.
- 6.4. Ciencia y filosofía.

Toda correspondencia debe dirigirse al Secretariado, Via Panisperna, 261, 00184 Roma - Italia.

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
 - TECHINT S. A.
 - TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
 - L.O.S.A.
 - SANTA MARIA S. A.
 - COMETARSA S. A.
 - ELINA S. A.
-

Córdoba 320

Buenos Aires



"LA FILOSOFIA EN LA ESCUELA MEDIA"

Angela García de Bertolacci

Carmen Valderrey

CUADERNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA DE LA U.C.A.

Nº 1

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la Ontología de Santo Tomás (Colección Ensayos).

OCTAVIO N. DERISI, *La Iglesia y el orden temporal* (Colección Cuadernos).

ROBERTO GROSSETESTE, *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*, texto latino, traducción, introducción crítica y notas por J. E. BOLZAN y CELINA LERTORA MENDOZA (Colección Los Fundamentales).

J. E. BOLZAN, *Continuidad de la materia*. Ensayo de interpretación Cósmica (Colección Temas).

ASTRA

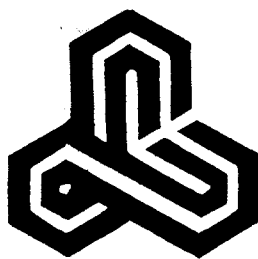
ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

el banco para toda su familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFFER

Vol. X

March 1973

Nº 4

CANCER THERAPY - A NEW APPROACH BASED ON FUNDAMENTAL RESEARCH INTO REACTIONAL SENSITIVITY,
Dr. Maurice Vernet (Paris).

INTERNATIONAL ACADEMY FOR CONTINUOUS EDUCATION - INAUGURAL ADDRESS
John G. Bennett

THE SEHAD GENERALIZED MODEL OF PROBLEM - SOLVING APPROACHES
E. Matchett

THE THINKING THAT THINKS
A. G. E. Blake

Correspondence - Book Reviews

The Journal is published quarterly in March, June, September and December. Subscription rates are £1.00 (\$2,50) per copy or £4.00 (\$10,00) per annum. Subscriptions to Sales Editor, *Systematics*, 5-7 Kingston Hill, Kingston, Surrey. Contributions and Books for Review to Associate Editor, *Systematics*, 3 Greenway, Berkhamsted, Herts. HP4 3JD, England.